الدكتور مصطفى غالب

في سبيل موسوعة فلسفية ١٧

أفلوطين

دار ومكتبة الهلال

أفلوطين

تأليف

الدكتور مصطفى غالب

منشورات

دار ومكتبة الهلال



دار ومكتبة الهلال

بيروت ـ حارة حريك ـ شارع المقداد
ص.ب: ١٥/٥٠٠٣

مقدمة

كان للفلسفة اليونانية تأثير فعال في تكوين الأسس الفلسفية الاسلامية،وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وأفلوطين ، لما تضمنته هذه الفلسفة من تركيز عقلي دقيق ، واحساس فعال مجدٍ نحو الزهد ، والتقشف ، والعبادة ٠

ولما بدأت الترجمة ، والنقل ، والاقتباس كان نصيب المصنفات الاغريقية الفلسفية وخاصة ما يتعلق منها بالنفس والالهيات الأوفر حظا لدى علماء وفلاسفة الاسلام ، ومن الطبيعي أن تحتل مؤلفات سقراط، وأرسطو وأفلاطون مكان الصدارة فتولاها الفلاسفة العرب بالشرح ، والتعليق ، والاقتباس ، حتى جاءت منسجمة تمام الانسجام مع

أفكارهم الفلسفية الاسلامية التي توضح معالم الطريق ، وتضع المؤشرات العقلانية التي ينبغي أن تتمحور حولها المفاهيم الموضوعية للمعرفة الصوفية الاسلامية التي ازدهرت وبدأت تأخذ صورتها الثابتة الراسخة محددة بذلك معالم النهضة الفلسفية والاجتماعية والدينية بطبيعة عقلانية تنهد الى حرية الفكر ، والتطلع الدائب الى المعقول من الموروث والمستورد ، ترسم بشموخها صورة ناصعة للتقدم العرفاني الذي واكب بسيره التصاعدي القرن الثالث للهجرة النبوية المحمدية .

ولما كانت أفكار وآراء أفلوطين الالهية العرفانية متأثرة بتيارات فلسفية سابقة عليها ، وبالديانات والعقائد التي كانت سائدة في عصره ، فقد قفز اسمه الى طليعة المعارف الحقانية الاسلامية ، فعكف على دراسته ودراسة مصنفاته أكبر رواد الحركة الفلسفية الاسلامية ، الذين استمدوا من علمه وفلسفته الماورائية التعاليم العرفانية ، وخاصة ما يتعلق منها بالنفس الانسانية ، وتصفيتها وتطهيرها من الأدران والشوائب ، لتعود طاهرة نقية الى الكل الذي انبثقت منه .

وعلى الرغم من أن المكانة الكبرى التي احتلها

أفلوطين في ميدان الفلسفة والتصوف ، فقد أنعشت أفكاره روح الفلسفة الاسلامية ، وساهمت في التأثر في عقول أصحاب الفلسفات الباطنية التي ذرت قرنها خلال تطور الفكر العقلاني الاسلامي ، وتأثر هذا الفكر بالروح الصوفية التي كانت الصفة المميزة للحياة الروحية في الشرق ٠

واذا عدنا أدراجنا الى فلسفة أفلوطين الماورائية لاحظنا أنه قد استقاها من آراء من تقدمه من فلاسفة الاغريق ، وان نظراته العقلية كانت تجسيدا للعبقرية اليونانية الخالصة ، شأنه شأن أفلاطون وأرسطو ٠ ولكن أفلوطين قد تأثر بفلسفة الديانات والعقائد التي كانت معروفة في عصره ٠ الى جانب تعاليم وآراء أفلاطون التي كان لها أكبر الأثر على تفكير أفلوطين العرفاني ٠ ويبدو التشابه بينهما جليا عندما ندرك أن كثيرا مما نسب الى أفلاطون قد نسب أيضا الى أفلوطين ٠

ومما يقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية ، وأن فلسفته كانت نذيرا بانتهاء عهد الفكر الاغريقي وبدء تغلغل الدين في الفلسفة العامة وقضائه عليها ٠ وهذا ما يقوله أكثر الباحثين

عن أفلاطون ، حيث يؤكدوا أن فلسفته كانت خروجا عن التيار العام للتفكير اليوناني ، تتمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم ، لا نجدها عند معظم فلاسفة اليونان الآخرين ٠

واذا كان أفلوطين قد قال بأن فلسفته ليست سوى تجديد لفلسفة أفلاطون ، فقد نتج عن ذلك أن اختلطت نظريات وآراء أفلاطون الاصلية بآراء أفلوطين ونظرياته ٠

وعندما نحاول استعراض فلسفة أفلوطين وبعض أفكاره العرفانية نلاحظ أنه كان ينقد ويفند بعض الآراء الرواقية في كثير من كتاباته ، ورغم هذا النقد فقد تأثر أيضا بالفلسفة الرواقية تأثرا محسوسا ، وان يكن قد قلب لهذه الفلسفة ظهر المجن على الدوام ٠ ونلاحظ أيضا أن الاتجاه العام في مذهب أفلوطين كان يهدف الى الاهتمام بمسائل الدين والاخلاق ، والنزوع الى الزهد والتصوف ، عن طريق تصفية النفس وتطهيرها من الشوائب والأدران التي تعلق بها أثناء وجودها في عالم الكون والفساد ٠

وفي رأي أفلوطين ان مقام النفس البشرية في

هذا العالم ليس سوى تهيئة واعداد للخلود ، ولن يكون خلاص الانسان من هذا العالم الا بتحرير نفسه من ارتباطها بكل ما في هذا العالم ، وتمكينها من الارتقاء صافية نقية طاهرة الى العالم الروحاني الأسمى ٠

واذا ما ألقينا نظرة خاطفة على تساعيات أفلوطين ، نلاحظ أن كل تساعية منها تقابل مرحلة معينة من مراحل السلوك الذي تصعد به النفس تدريجيا حتى تتحد مع الله ٠ ففي التساعية الأولى يحدثنا أفلوطين عن تطهر النفس ، وفي الاخيرة يتكلم عن اتحادها مع المبدأ الاول ، وفي التساعيات الوسطى يتحدث عن الصعود التدريجي ٠

ويرى بعض الباحثين أن الافكار والآراء الشرقية كان لها أكبر تأثير في تفكير أفلوطين ،حتى أن بعضهم يعتقد ان ذلك التأثير لا يقل أهمية عن الأصول اليونانية في مذهبه ٠ ومن أمثال هؤلاء الباحثين « فاشرو » الذي يعتقد ان أفلاطون ، وان كان فيلسوفا يتكلم اليونانية ، فان تفكيره لا يكشف عن أهم خصائص هذه الروح ٠ فالعلاقة المميزة للتفكير اليوناني ، وهي روح الاعتدال والتناسق

لا تظهر عنده على الاطلاق ، وعلى العكس من ذلك ، كانت كتاباته تتصف بالحماسة ، وتزخر بالصور والتشبيهات ، وهي كلها علامات لروح جديدة كل الجدة (١) ٠

وان اعتراف أفلوطين بانتسابه الى التراث الأفلاطوني ، انما هو دليل قوي على تأثره بالروح الشرقية ، لأن الفيثاغورية والاورفية كان لهما دور كبير في تكوين المذهب الافلاطوني ــ والصلة بين هاتين المدرستين وبين التفكير الشرقي واضحة ٠ ولنضف الى ذلك أن الشرق كان يسهل عليه دائما استيعاب المثالية الأفلاطونية من دون بقية المذاهب الفلسفية ٠ فاذا أدركنا أن أفلوطين قد أضاف الى هذه المثالية ، الروح الصوفية التي كانت دائما هي الصفة المميزة للحياة الروحية في الشرق ، لأمكننا أن ندرك مدى تأثره بالروح الشرقية » ٠

ومن أهم البراهين التي تساق للدلالة على قوة المؤثرات الشرقية في تفكير أفلوطين ، فكرة حضور الله ، أو بالأحرى قوة الله ، في العالم عن طريق

E. Vacherot : Histoire critique de l'école d'alexandrie Vol. 1, p. 113.

وسائط تملأ الهوة بينه وبين العالم ، وفكرة الوصول الى السعادة القصوى عن طريق الوحدة مع الله ، التي تعلو المعرفة العقلية . ولما كان الله في نظر الديانات الشرقية ـ التي يفترض أن أفلوطين قد تأثر بها ـ يسمو على العالم المحسوس الى حد يستحيل معه على الانسان أن يصل اليه مباشرة ، فقد كان لا بد لكل فلسفة أثرت فيها هذه العقائد ، من أن تولي اهتماما كبيرا لفكرة الوسائط التي تتخذ عندها مظهرين : مظهرا خارجيا ، هو سلسلة الموجودات التي تتوسط بين الألوهية والعالم المحسوس ، كالعقول والنفوس والجن ـ ومظهرا ذاتيا باطنا ، هو تلك المراتب المختلفة في التطهر ، التي تسلكها النفس لتتهيأ لتلقي الحكمة العليا . ومن هنا قيل ان فكرة الوسائط الالهية هي في واقع الأمر توفيق بين النظرة اليونانية الى الله على أنه مجرد عال ، والنظرة الشرقية اليه على أنه ماثل أمامنا في كل مكان . أما روح التصوف التي تكمن من وراء فكرة تطهر النفس للوصول الى الله ، فلا تحتاج في اثبات أصلها الشرقي الى دليل .

ونحن لا نشك مطلقا بأن أفلوطين كان صاحب معرفة عقلية نابعة من الزهد ، والتصوف ، والفناء

بالذات ، ينهد الى استئصال التعارض القائم بين الذات والموضوع • فهو بحق يعتبر من أكبر متصوفي الاغريق الذين قدموا للانسانيــة أكبر الخدمــات العرفانية الهادفة الى تحقيق الكمال والمثالية عن طريق التطهر والابتعاد عن الشهوات •

وفي هذه الحالة التي يشعر فيها الانسان بأنه قد وصل الى أعلى درجات المعرفة ، واتصل بالهدف الذي تتجه اليه رؤياه اتصالا مباشرا ، يرى أفلوطين نفسه وهو في حالة وحدة مــع الله فيقول (١) : « كثيرا ما أتيقظ لذاتي ، تاركا جسمي جانبا ، وحين أغيب عن كل ما عداي ، أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهــاء • وعندئذ أؤمن ايمانا راسخا بأنني أنتمي الى عالم أرفع ، وأحس بالحياة في أسمى مراتبها وأشعر بوحدتــي مــع الألوهية » •

يقول الدكتور عبد الرحمن البدوي وهو يتحدث عن أفلوطين (٢) : « •• وكل هذا زاد من خفاء معالم أفلوطين ، مع أن أثره في الفكر الاسلامي عامة

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة من المقال الثامن .
(٢) افلوطين عند العرب : البذوي ص ٢ .

لا يقل أبدا عن أثر أرسطو ، بل يزيد عليه في تشعبه : اذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية ، وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذا من ذلك المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطوطاليس » .

هذا ما نقله البدوي عن بول كراوس عندما كان يستعرض أقوال الباحثين حول أفلوطين وكتاب « أثولوجيا » المنسوب لأرسطو ، ليؤكد أن الكتاب المذكور لم يكن من تأليف أرسطو بل كان من أسلوب المحاضرات الشفهية التي كان يلقيها أفلوطين ، لذلك فعل الكتاب المذكور فعل السحر في عقول فلاسفة العرب .

ولم يكن كتاب « أثولوجيا » الكتاب الوحيد الذي صنفه أفلوطين ، ونسب بعد وفاته الى غيره ، بل هناك كتاب آخر نسب الى الفارابي ، وهو عبارة عن رسالة في العلم الالهي ، اقتبست من التاسعة الخامسة من تساعيات أفلوطين .

بيروت في ١٩٨١/٢/١

الدكتور مصطفى غالب

حيــاة أفلوطين

حياة الفلاسفـــة الاغريق الكبار ، والحكمـــاء العظام ، ليس مـــن السهل على الباحث معرفتهـــا بتفاصيلها الدقيقة ، لأن هؤلاء الفلاسفة والحكماء لم يدونوا على الغالب الحياة المادية التي كانـــت تحيط بهم خلال حياتهم في عالم الكون والفساد ، ولم يهتموا قط بأصلهم ، وفصلهم ، ومولدهم ، وشخصهم الجسداني ، كونهم كانوا مستغرقين في الحياة العقلية ، والعلوم الماورائية ، ويخجلون من التحدث عن شؤونهم الخاصة • ولن يجد الباحث في كتب التاريخ والفلسفة الا شذرات قليلة مما دونه تلامذة هؤلاء الفلاسفة والحكماء •

والمرجع الوحيد الذي نملكه عن حياة أفلوطين

هو ما دونه تلميذه النشيط « فورفوريوس » عن حياته ، كونه قد رافقه في السنوات الست التي سبقت وفاة أفلوطين ، فاستطاع أن يدون كل ما أمكنه عنه من خلال أحاديثه معه ، عن حياته وتطورها (١) ٠

ومن أحاديث « فورفوريوس » يمكننا أن نستنتج أن أفلوطين ولد حوالي سنة ٢٠٤ أو ٢٠٥ في مدينة « ليقوبوليس Lycopolis » في مصر ٠ تردد على فلاسفة وحكماء الاغريق في الاسكندرية ليأخذ العلوم والمعارف منهم ، ولكنه لم يجد بينهم من يستطيع أن يشفي غليله ويصقل نفسه التواقة الى العلم والمعرفة ، فراح يفتش وينقب ، حتى وجد ضالته المنشودة في الحكيم « أمونيوس ساكاس » أي أمونيوس الجمال ٠ وكان أفلوطين عندما اتصل به لا يزال في سن الثامنة والعشرين من عمره ، فأعجب بحكمته ، وشهد بمقدرته العرفانية ، وتتلمذ على يديه يدرس الحكمة ، ويغوص في أعماق الفلسفة ، حتى عرف كنه نفسه ، التي تاقت الى الانطلاق

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة : ترجمة فؤاد زكريا ومحمد سالم ص ٣٣ ٠

لِلْعَبِّ من ينابيع المعرفة المشرقية ، وفلسفة الفرس والهنود ، فانصهر في بوتقتها ، وهو لا يزال في التاسعة والثلاثين من عمره، عندما رافق الامبراطور جورديان في حملته التي جهزها ضد الفرس ، في عام ٢٤٢ ، ولكن الامبراطور قتل في العراق ، ففشلت الحملة ، ونجا أفلوطين هاربا الى أنطاكية. ومنها توجه الى روما سنة ٢٤٤ ، وظل فيها عشر سنوات دون أن يقوم بأي عمل كتابي.

ومن الملاحظ أن ما رواه « فورفوريوس » عن أستاذه أفلوطين من خلال معاشرته له يجعل الباحث يدور في دوامة من الشك في صحة روايات « فورفوريوس » الذي كان كثير الاعجاب بأستاذه أفلوطين ، ويمكن أن يكون هذا الاعجاب قد دفعه الى المبالغة في رواية بعض الوقائع ، الخارجة عن المألوف والمليئة بالأساطير والخوارق والمعاجز . خاصة أنه لم يكتب حياة أفلوطين الا بعد أن مضى على وفاة أفلوطين ثمانية وعشرون عاما (١).

ويبدو من خلال ما رواه « فورفوريوس » أن أفلوطين لم يبدأ في الكتابة الا في عام ٢٥٤ ، بعد

---

(١) Bréhier : Introduction, 1ère Ennéade.. p. 1.

ان تجاوز التاسعة والخمسين من عمره ، وكان قد تعرف الى « فورفوريوس » ، الذي كان في الثلاثين ، ثم افترقا بعد خمس سنوات ، حتى توفي أفلوطين في سنة ٢٧٠ دون أن يكون «فورفوريوس» بجواره٠

مؤلفات أفلوطين :

ترك أفلوطين ٥٤ مقـالا ، جمعهـا تلميـذه « فورفوريوس » بعد موته في ٦ مجموعات تضم كل مجموعة منها ٩ مقالات ، لذا سميت هذه المقالات بالتساعيات ٠ وقـد أملى أفلوطين ٢١ منهـا في الفترة الممتدة من سنة ٢٥٥ الى سنة ٢٦٣ ٠ ثـم ٢٥ مقالا من عام ٢٦٣ الى عام ٢٦٨ ، و٦ مقالات من سنة ٢٦٨ الى سنة ٢٧٠ ٠ والمجموعـة الأولى ألفها قبـل أن يتصل بتلميذه « فورفوريوس » ، والثانية أثناء اتصاله به ، والثالثة بعـد ذلـك الاتصال ٠

ويعرض لنا « فورفوريوس » الترتيب الزمني لمجموعات المقالات مقسمة الى التساعيات الست ، ظنا منه أن هذا التقسيم ييسر للقاريء استيعاب حكمة أفلوطين ، ولكن هذا التقسيم كما يقـول

الدكتور فؤاد زكريا (١) : « فكثيرا ما ترد خلال المقال اشارات الى مقالات سابقة زمنيا ، ولكنها لا تأتي في الترتيب المنهجي الا فيما بعد ، وهو على أية حال راعى أن يجمع في التساعية الأولى ما يتعلق بالانسان والاخلاق ، وفي الثانية والثالثة يتحدث عن العالم المحسوس والعناية ، وفي كل واحد من الثلاثة الباقين عن أحد المباديء الثلاثة العليا : النفس ، والعقل ، والواحد أو الخير · ولكن الواقع أن كل تساعية من هذه لا تقتصر على بحث موضوع واحد بعينه ، بل تتشعب أحاديثه فيها حتى تتناول كل الموضوعات ، وان كان يغلب على كل منها الطابع الذي أشرنا اليه » ·

وانطلاقا من هذا التبويب والتجميع فضل بعض الباحثين أن يطالعوا مقالات أفلوطين في ترتيبها الزمني بدون أن يعيروا التبويب المنهجي الذي أورده « فورفوريوس » أي اهتمام · ومن هؤلاء « هويتكر » الذي يرى الترتيب الزمني أسهل وأكثر ترابطا وانسجاما · كما يستدل من تأمله لترتيب المقالات ان نقطة بداية أفلوطين في كتاباته

---

(١) افلوطين التساعية الرابعة ص ٣٥ .

كانت هي البحث في النفس ، لأن آراءه فيها تأتي في مستهل سلسلة المقالات (١) • ويستمد «هويتكر» هذه الفكرة من آراء أفلوطين الذي يقول : في وسعنا أن نتخذ من فكرة النفس منطلقا ثم نتدرج في البحث صعودا وهبوطا •

ويرى الدكتور فؤاد زكريا أن اتباع الترتيب الزمني في قراءة مقالات أفلوطين ، يفترض أن الترتيب الذي أورده « فورفوريوس » صحيح • وهذا هو ما تؤدي اليه أبحاث معظم من حققوا ذلك الموضوع ، مثل هويتكر ، وجلشتسر ، وبرييه ، الذي اختبر اعتراضات هينمان ، ووجد أنها لا تكفي للشك في الترتيب الزمني الذي ذكره « فورفوريوس » • وعلى أية حال فالبحث في صحة التسلسل الزمني لمؤلفات أفلوطين لا يزال يفتقر الى الدقة ، كما لاحظ « ايبرفلك » الذي رأى أن الاهتمام بفلسفة أفلوطين لا يعادله مطلقا ذلك الاهمال الذي تلقاه مشكلة ترتيبها الزمني من الباحثين ، خاصة وأن من المحتمل في رأيه أن يكون ترتيب « فورفوريوس » الزمني منصبا على مقالات

---

(١) Whittaker : The Neo-Platonists..., p. 31.

كل فترة بوجه عام ، أي أنه أورد عن كل فترة ما كتب فيها من مقالات ، أما الترتيب « في داخل » كل فترة ، فربما لم يكن « فورفوريوس » قد ذكره على الاطلاق (١) ·

وقد يلاحظ الباحث استطرادات كثيرة في مصنفات أفلوطين ، كونه كما يقول «فورفوريوس» لم يكن يعيد قراءة أي شيء مما كتب ، نظرا لضعف عينيه · كما أنه كان ضعيفا في قواعد اللغة اليونانية.لذلك كان تلميذه يضطر في أغلب الأحيان الى تهذيب مقالاته · لذا جاءت مصنفاته من ناحية اللغة معقدة أكثر من جميع كتابات الفلاسفة والحكماء اليونانيين الذين تقدموه ·

ومما لا شك فيه بأن مقالات أفلوطين كانت عبارة عن محاضرات شفهية تلقى عادة على الطلاب، ومن الطبيعي أن تتشعب الابحاث والمناقشات أثناء تلاوتها لذلك لا نستغرب أن تكون تلك المقالات مليئة بالاستطرادات ومفتقرة الى الاستدلال المنطقي فالذين كانوا يتوافدون على ندوات أفلوطين لم

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٣٦ .

يكونوا على مستوى فكري واحد ، بل كانوا من مختلف الطبقات يأتون اليه لسماع أفكاره التي توصلهم الى معرفة الذات والى تصفية أرواحهم مما علق بها من شهوات وأدران .

ويؤكد ما يذهب اليه « ريفو Rivaud » الذي ذهب الى أن تساعيات أفلوطين ليست سوى مؤلف جماعي ، شارك في تأليفها تلامذة أفلوطين بما طرحوه من مسائل واعتراضات ، كانت تجبر الاستاذ الى تبديل موضوعات حديثة وتنويعها في كثير من الأحيان . فان كان الباحث يعاني عندما يقرأ التساعيات المشقة ، فما ذلك الا لأن مؤلفها كان يهتم بالأفكار وتوصيلها الى التلاميذ أكثر من الاهتمام باللفظ،والتقيد بالأسلوب والعبارة (١).

وهذا يعني أن أفلوطين كان يعتبر اللغة وقواعدها لا ألفاظها ، ليست هدف يرنو اليه من خلال اطلاق حكمه وفلسفته العرفانية ، انما كان الهدف من وراء القاء هذه المحاضرات ايصالها الى الجمهور حتى تستقر في عقله فيصرف نفسه ويقلع

---

(١) Rivaud : Hist, de la phil. tome 1.. p. 523

عن ترهات الحياة الدنيا وما فيها من شهوات ·
فاللغة اذن هي وسيلة ، وليست غاية ·

فلسفة افلوطين :

يعتقد بعض العلماء والباحثين أن فلسفة أفلوطين كانت تنهد الى وحدة الوجود ، بينما يرى البعض الآخر أن فلسفة أفلوطين متدرجة أو حركية ، حيث تسلسل مراتب الوجود ابتداء من المركز الاول ، وامتدادا حتى أكثر درجات الوجود تفرقا وتبددا ·

وما دامت فلسفته تنطلق من الحركة فلا بد من أن تكون هذه الحركة هابطة وصاعدة · فالحركة الهابطة تعني الحركة العقلية ، التي يشرح فيها الحكيم حركة الوجود من الواحد تدريجا حتى ينتهي الى المادة التي تعتبر آخر مراتب الموجودات ، وأما الحركة الصاعدة فهي تعني معاودة ارتقاء السلم ، والعودة الى الواحد الاول · وأساس هذه الحركة التصفية الجسدية ومعرفة الذات حتى يتسنى لتلك الذات الارتقاء تدريجا ، والعودة الى الاتحاد بمصدرها الاول · أي بالكل الذي انبثقت منه

وهبطت الى عالم الكون والفساد ، وعن طريق التصفية والتعليم تتمكن من الارتقاء والصعود ثانية الى الكل الذي هبطت منه ·

ولما كان أفلوطين في طليعة الحكماء في عصره ، فقد وهب العقل حق التصرف بالحركة الكونية ، حركة الهبوط التي تصور الفاعلية الرئيسية للواحد ، وحركة النفس وهي في طريق الارتقاء والصعود الى الواحد الاول ، أو العقل الاول ·

وفي فلسفة أفلوطين النفوس البشرية تكون دائما وأبدا بحاجة ماسة الى أن تستمد قواها التأييدية من مبدأ واحد يجمع بينها · هذا المبدأ هو النفس الكلية ، وهي الرحيق التأييدي الذي تستمد منه كل نفس فردية · ورغم كون النفس الكلية واحدة ، فوحدتها ليست هي الوحدة المطلقة، اذ لا بد لتصور النفس الكلية من تصور العالم الذي تحييه تلك النفس وتبعث فيه الحركة · لذا ينبغي الصعود خطوة أخرى ، فنجد العقل الذي هو ثابت ثباتا مطلقا ، وأفكاره هي المثل الأزلية التي يشارك فيها كل ما يوجد في زمان ومكان حسب رأي أفلوطين ·

ويعتقد أفلوطين بأن وحدة العقل أرفع من وحدة النفس ، لأن في مقدور العقل أن يكتفي بالتفكير في ذاته وتأملها ، أما النفس فلا بد لها من عالم أو جسم تنظمه وتبعث فيه الحياة ٠

والمبدأ الأول ، والواحد وحدة مطلقة ، حسب آراء أفلوطين لا يمكن أن يكون عقلا ، بل ينبغي أن يكون ماهية تعلو على العقل ، وتظل دائما في هوية مع ذاتها ٠ هذا المبدأ الاول هو الواحد أو الخير ، الذي لا يمكن وصفه بأية صفات من صفات موجوداته التي هي أدنى منه رتبة ٠ فاذا ما حاولنا وصفه بصفات الوجود ذاتها ، لكانت تلك الصفات تنطوي على نوع من الثنائية ، اذ أننا سنحمل عليه الوجود ، فيكون هناك محمول يحمل عليه ، وبذلك يفقد الاول وحدته المطلقة ٠ لذا يجب أن لا نصف الموجود الاول بأية صفة ايجابية ، بل نكتفي بالوصف السلبي ، ونؤكد أنه بخلاف كل ما نعلم فحسب ، وأقصى ما يمكننا أن نطلق عليه من صفات ايجابية ، هو تأكيد كماله المطلق بالقياس الى كل ما عداه ٠ والواقع ان الواحد ، بهذه الأوصاف ، يقترب أكثر من أية فكرة أخرى طلعت بها الفلسفة الاغريقية ، من فكرة الله كما يفهمها

أبناء البشرية ، وكما قالت بها المسيحية بوجه خاص (١) ·

ويشبه أفلوطين صدور فيض النور من منبعه ، وفيض الماء من ينبوع ، وصدور أنصاف الاقطار عن المركز · تشبيهات مشتركة يستدل بها على ثبوت وبقاء المركز الاول ، الا أنه يخرج بقية الموجودات منه · فالواحد حسب رأي أفلوطين عندما يخلق الموجودات لا يأخذ من ذاته ليعطيها ، بل يظل في وحدته الأصلية ، ولا يخرج عن ذاته على الاطلاق ، فهو يمد الموجودات برحيقه التأييدي ولا يستمد منها شيئا · ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه بصورة مرتبة ومنظمة من البداية الى النهاية ، وتتحكم فيها ضرورة واحدة ، وقانون واحد · وكذلك الحال في كل مبدأ آخر · فالعقل الذي تصدر عنه النفس ، يظل كما هو ، بينما تفيض عنه المباديء الأدنى منه ·

ويرى أفلوطين ان كل موجود يكون في المبدأ السابق عليه ، لا يعني وجود علاقة مكانية بينها ،

(١) Armstrong : intr..., p. 182.

أي احتواء المبدأ الاول على التالي له ، وكل ما يعنيه هو أن التالي معتمد على السابق ومتوقف عليه فحسب ، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية انما هو تشبيه فحسب (١) ·

وسنستعرض في الصفحات التالية مجمل فلسفة أفلوطين المتعلقة بالمبدأ الأول ، والنفس الكلية ، والنفوس الفردية ، وسلسلة الموجودات ، والفيض ، والشر والخير ، وسوف نحاول أن نحدد ميتافيزيقا أفلوطين بالنسبة الى بقية الفلسفات اليونانية الاخرى ، التي انطلقت أصلا من الفلسفة الافلاطونية · ومما لا شك فيه بأن تأثير فلسفة أفلاطون كان قويا وفعالا ، ولكن لا بد من القول بأن أفلوطين كان مجددا ومطورا للفلسفة الافلاطونية · فالفارق بين عصري الفيلسوفين كبير ، والنظرة العقلية التي بلغت أوجها في عصر أفلاطون وأرسطو قد مرت بأطوار عديدة ،وتأثرت بتيارات مختلفة عملت كلها على تقوية الجانب الصوفي في حياة الانسان · ومن هنا كان لا بد أن تتجه كل نواحي فلسفة أفلوطين الى فكرة الوحدة

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٤٢ .

مع المبدأ الاول ، وهي فكرة يتمثل فيها الطابع الصوفي بوضوح ، ولم تتمثل من قبل عند أفلاطون على الاطلاق · فرغم أن أفلاطون يتحدث عن تخليص النفس في حياتها الارضية ، وفرارها الى الخير الالهي ، فان الهدف الذي يرمي اليه من هذا الزهد هو « التشبه بالله بقدر الامكان » كما صرح مرارا · والتشبه بالله فكرة تختلف كثيرا عن الوحدة الصوفية ، اذ أن أقصى ما تهدف اليه هذه الفكرة هو أن يسعى الانسان الى الكمال عن طريق « المعرفة » بقدر طاقته ، ليصل الى ادراك الخير الالهي ، وليست فيها أية اشارة الى أن النفس تسعى الى تحقيق الاتحاد التام مع الله · ففي مذهب أفلاطون ثنائية تظل قائمة دواما ، وتجعل من المحال علينا أن ننسب اليه صوفية كاملة (١) ·

والفارق بين أفلوطين وأفلاطون ، هو أن المثل التي هي قوام العقل ومحتواه ، تكون عند أفلوطين مبدأ ثانيا صادرا عن المبدأ الاول · أما عند أفلاطون فالمثل لا تصدر عن الله قط ، بل لا يسري عليها أي نوع من أنواع الكون ، كالفيض أو الصدور ،

---

(١) Hoffmann : Platon..., S. 30.

وانما تكون لها بالله صلة كالصلة بين النجوم الثابتة والشمس . فهي أقل منه مرتبة ولكنها لم تنشأ عنه ، كما أن النفس الكلية لا تصدر عن المثل الافلاطونية بل هي الانتظام الرياضي الكامن في الكون ، ومبدأ الحياة فيه . ثم ان العلاقة بين النفس الفردية وبين المادة مختلفة عندهما . فأفلوطين يرى بصدور عالم المادة عن النفس . أما أفلاطون فلا يتصور على الاطلاق أن يصدر المادي عن النفس ، اذ أن المادي المحسوس لا يمكن أن يصدر عن النفس ، البريئة عن كل مادة .

وانطلاقا من هذه الآراء التي تجسد فلسفة أفلوطين ، يمكننا أن نحدد نزعته الصوفية التي تميز بها عن فلسفة أفلاطون . استنادا على ما رواه تلميذه « فورفوريوس » كما عرضها وهو يتحدث عن حياة أفلوطين ، الذي وصل الى الاتحاد التام بالله أربع مرات (١) ، بينما يذكر عن نفسه أنه لم يصل الى تلك الوحدة الا مرة واحدة طول حياته .

ومن الملاحظ أن الفلاسفة العرب لم يعرفوا

---

(1) Vita Plotini, S. 23.

أفلوطين أو أفلوطينوس باسمه الصريح بل عرفوه كما يقول ابن النديم بكنيـــة هي (١) : « الشيخ اليوناني » ، وكان أول من تنبه الى أن « الشيخ اليوناني » هو نفس أفلوطين هـو هار بريكر في تعليقاته على ترجمتـه الالمانيـة لكتـاب « الملل والنحل » للشهرستاني ، ووافقه على هذا الـرأي رينان مع شيء من التحفظ ، وديتريصي بغير تردد، وأخيرا روزنتال في مقالات له في مجلة «أورينتاليا» . أما الذين ذكروه من المؤرخين العرب بهذا الاسم الوصفي « الشيخ اليوناني » فهم : أبو سليمان السجستاني في كتاب «صوان الحكمة» والشهرستاني في «الملل والنحل» ومسكويه في «جاويدانخرد»(٢) .

ويعلق الدكتور عبد الرحمن البدوي فيقول : « وكل هذا زاد من خفاء معالم أفلوطين مع أن أثره في الفكر الاسلامي عامة لا يقل أبدا عن أثر أرسطو بل يزيد عليه في تشعبه : اذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية ،وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعوريـة

---

(١) الفهرست لابن النديم ص ٣٥٧ .
(٢) افلوطين عند العرب : عبد الرحمن بدوي ص ١ .

كانت أعمق نفوذا من ذلك المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطوطاليس .

اثولوجيا أرسطاطاليس وأفلوطين :

عندما يحاول الباحث القاء نظرة واقعية على حكمة أفلوطين وفلسفته العرفانية لا يجد أمامه سوى مقالاته المعروفة بالتساعيات التي رتبها ونسقها بعد وفاته تلميذه « فورفوريوس » والتي تدور حولها الكثير من الآراء والأقوال المتضاربة المتناقضة ، فتارة يذهب البعض الى أن بعض هذه التساعيات قد رتبت وصنفت في كتاب واحد نسب الى أرسطاطاليس وعرف بكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » وليس هذا الكتاب في الحقيقة سوى أجزاء منقولة عن التساعية الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين (١) .

وكذلك عندما انتقلت الفلسفة اليونانية عن طريق الترجمة والاقتباس والشرح الى العرب نقلت فصول أخرى من تساعيات أفلوطين الى اللغة العربية باسم : «مسألة في العلم الالهي» ونسبت هذه الرسالة

---

(١) افلوطين عند العرب : البدوي ص ٢ .

للفارابي ، وكذلك أخذت شذرات أخرى من تساعيات أفلوطين ووصفت بكتاب خاص باسم « الشيخ اليوناني » .

وبعد قرون عديدة من الجدل والنقاش والاستنتاج حول فلسفة أفلوطين ، وما تركه من نصوص وآراء ظلت تعيش طوال هذه الفترة في زوايا النسيان قام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعض الباحثين الأوروبيين ليكشفوا عن النواحي الغامضة الخفية في فلسفة أفلوطين . ولنستمع الى الدكتور عبد الرحمن البدوي ماذا يقول حول هذا الموضوع (١) : « ولكن الباحثين الأوروبيين منذ النصف الثاني من القرن الماضي قد تولوا هذه النواحي الغامضة في أفلوطين عند العرب بالايضاح .

١ ـ فجاء هار بريكر أولا فاقترح أن يُعد « الشيخ اليوناني » الوارد ذكره ونبذة عن مذهبه في « الملل والنحل » للشهرستاني هو بعينه أفلوطين ،

---

(١) افلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص (٢ الى ٣) .

مؤسس الافلاطونية المحدثة . وكان ذلك سنة ١٨٥٠ ـ سنة ١٨٥١ .

٢ ـ وفي سنة ١٨٥١ جاء فلشرو فقرر أن افلوطين لا بد أن يكون قد ترجم الى العربيه . بيد أن رينان شك في هذا الأمر بعض الشك قائلا : « ان لدينا أدق المعلومات عن المؤلفين اليونانيين الذين ترجموا الى هذه اللغة (العربية) ، وليس من بينهم أفلوطين . وهار بريكر يظن أن المؤلف الذي يسميه الشهرستاني باسم « الشيخ اليوناني » ليس شخصا آخر غير أفلوطين . ولكن أيا ما كان صاحب هذا الاسم ، فمن اليقين أن الشهرستاني لم يعرفه الا عن طريق مقتطفات ناقصة جدا » .

٣ ـ ثم جاء س. مُنك في دراساته التي نشرت بباريس سنة ١٨٥٧ بعنوان « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » (ص ٢٤٨ ـ ص ٢٥٩) فتناول كتاب « أثولوجيا » في شيء من التفصيل لأول مرة ، وبنظرة نافذة أثارت كوامن المشاكل التي ينطوي عليها . ولهذا نورد طرفا مما قاله في هذا الصدد :

« حفظ لنا التراث العربي أثرا وردت فيه

فلسفة الاسكندرية ، وخصوصا فلسفة أفلوطين ، بتفصيلات عديدة ، ونجد فيه أحيانا فقرات أخذت بنصها من « التساعات » • وهذا الأثر هو الكتاب المشهور « أثولوجيا » المنسوب الى أرسطوطاليس ، وقد طبع لأول مرة في مستهل القرن السادس عشر في ترجمة لاتينية قامت على ترجمة عربية ترجع الى القرن التاسع • وها نحن نورد هنا فقرات من هذا الكتاب وفقا للترجمة اللاتينية والنص العربي معا ، وهذا النص العربي مخطوط في المكتبة الامبراطورية (المكتبة الأهلية بباريس فيما بعد)، وهذا النص العربي يختلف أختلافا بينا عن النص العربي الذي على أساسه قامت الترجمة اللاتينية » • ومن كلام مُنك هذا يتبين (١) :

(أ) أنه كان أول من تنبه الى أن كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » يتضمن «فقرات بنصها» من « تُساعات » أفلوطين • ولو أنه دفع البحث في هذا الباب لانتهى الى ما سينتهي اليه فالنتين روزه في سنة ١٨٨٣ ــ وسنتحدث عن هذا بعد قليل ــ من بيان أن الكتاب كله منتزع من « تُساعيات »

---

(١) افلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص ٤ .

افلوطين ، وليست فقط بضع « فقرات » ٠ ولكن فضله لا ينكر على كل حال في هذه الاشارة الموجهة ٠

(ب) أنه كان أول من تنبه الى وجود خلاف « محسوس جدا » على حد تعبيره – بين النص العربي الوارد في مخطوط المكتبة الأهلية بباريس (أول ترقيم : ٩٩٤ ، ثاني ترقيم : الملحق العربي رقم ١٣٤٣ ، الترقيم الثالث وهو الحالي : ٢٣٤٧ عربي) وبين النص العربي الذي عليه قامت الترجمة اللاتينية ، وهذه مشكلة لها كل خطرها ٠٠٠ » ٠

ويتابع البدوي استعراض الآراء والأقوال التي وردت على لسان بعض الباحثين حول هذا الخلاف ، ثم يقارن بين النصوص التي أشار اليها والمتعلقة بكتاب «أثولوجيا» ثم يعرج على أقوال اشتينشنيدر الذي تناول كتاب « أثولوجيا » بالبحث في موضعين (١) :

(أ) الأول في كتابه : « الترجمات العبرية في

---

(١) افلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص ٧ ٠

القرون الوسطى » برلين سنة ١٨٩٣ من ص ٢٤٤ الى ص ٢٤٥ .

(ب) والثاني في كتابه « الترجمات العربية عن اليونانية » النشرة المركزية لشؤون المكتبات كراسة ١٢ ، ليبتسيك سنة ١٨٩٣ ص ٧٧ وما يليها . ويخلص الى القول بأن العرض الذي قدمه اشتنيشنيدر لم يحظ بالبحث في حقيقة كتاب « أثولوجيا » خطوة جديدة ، وعمله عادة تحصيلي جمعي ليس فيه اكتشاف ولا اعمال ذهن . ثم يأتي دور باول كراوس الذي فتح اتجاهاجديداكما يقول البدوي في بحث قدمه الى المعهد المصري بجلسة ٧ أبريل سنة ١٩٤١ ، ثم نشره في « مضبطة المعهد المصري » (جـ ٢٣ فصل سنة ١٩٤٠ الى سنة ١٩٤١) وقال في تقديمه انه تلخيص لبعض الابحاث التي ستكون موضع كتاب تأخر طبعه للظروف الحالية ، يعني ظروف الحرب (١) وعنوانه : « أفلوطين عند العرب ، ملاحظات على شذرة جديدة من الترجمة الموسعة العربية للتساعيات » ويضيف البدوي قائلا : « في هذا البحث يكشف باول

(١) افلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص ١٨ .

كراوس ـ بعد أن استعرض استعراضا سريعا جدا يكاد لا يتجاوز ذكر الاسماء والابحاث في كتاب « أثولوجيا » وأثره في الفلسفة الاسلامية ـ عن شذرات وردت في المخطوط رقم ١١٧ حكمة بمكتبة تيمور بدار الكتب المصرية (ص ٢ ـ ص ١٥) بعنوان « رسالة في العلم الالهي » للشيخ الفاضل العالم الزاهد أبي نصر الفارابي • قرأها فشك في نسبتها الى الفارابي • لا لأن الآراء الواردة فيها لا يمكن أن تنسب الى الفارابي الذي عالج في كتب لا شك في صحة نسبتها اليه مثل « المدينة الفاضلة » مسائل الواحد والكثير وصدور الموجودات والجواهر الافلاطونية المحدثة (النفس ، العقل الخ) بطريقة لا تختلف كثيرا عما في مضمون رسالتنا هذه ـ ولكن لأن أسلوب الفارابي أشد ايجازا ، وهو خال من كل تزويق وتكرار ، وليس فيه شيء من الغموض الذي يشعر به القاريء لهذه الرسالة • ومن ناحية أخرى وجد في « رسالة العلم الالهي » هذه طائفة كبيرة من الاصطلاحات لا يجدها المرء عند الفارابي ، اصطلاحات تذكر بلغة « أثولوجيا أرسطاطاليس » •

« وكم كانت دهشتي ـ هكذا يقول كراوس ـ حينما تبين لي أن هذه الرسالة المنسوبة الى الفارابي ليست

الا تلخيصا موسعا يتفاوت دقة لمستخلصات منتزعة من التساع الخامس من « تساعيات» أفلوطين ! وزاد من أهمية هذه الرسالة أنه ليس من بين الشذرات الافلوطونية الواردة فيها شذرة وردت في «أثولوجيا أرسطاطاليس » (١) ٠

وينتهي البدوي من كل هذه الآراء التي أوردها في كتابه « أفلوطين عند العرب » الى القول : « ومن هذا العرض لمضمون هذه الرسالة تبين بكل وضوح أنها مجرد تلخيص سريع لما يتصل بالنفس ومصيرها في كتاب « أثولوجيا » ، ولا نكاد نجد فيها رأيا واحدا لا نجده مفصلا في « أثولوجيا » ٠ وهذا التلخيص بلغة واضع الرسالة وشيء من لغة الأصل ، ويلوح أيضا أنه قرأ « الخير المحض » لأن فيه ما قد يذكر بمواضع وعبارات من « الخير المحض » ٠ ولا يظهر من عرضه هذا أبدا أنه ينقل كلامه بحروفه في موضع ، بل هو عرض من عند واضع الرسالة لا يتقيد فيه بنص أبدا ، لأنه رأى المادة غزيرة جدا في الاصل ، لأنه رأى أن لا ترتيب

---

(١) افلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص (١٨ — ١٩) ٠

لكلامه ـ وهذا وصف حق « لأثولوجيا » ـ ...
ولهذا السبب رأينا استبعاد هذه الرسالة من بين « أفلوطين عند العرب » لأنها لا تتضمن نصا من نصوصه ، بل هي مجرد تلخيص حر بسيط للمواضيع المتصلة بالنفس ومصيرها من كتاب « أثولوجيا » .
ومن هنا أيضا لا نرى وجها لما يذهب اليه روزنتال ـ بتحفظ واحتياط ، والحق يقال ـ من ارجاع هذه الرسالة الى « المصدر الافلوطيني » المشترك الذي استمد منه « أثولوجيا » وصاحب شذرات المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي والسجستاني . فاننا لسنا هنا بازاء كلام مستقل لأفلوطين ، بل مجرد تلخيص لـ « أثولوجيا » ، لا قيمة له الا بوصفه تلخيصا » (١) .

ولم يكن الدكتور عبد الرحمن البدوي الوحيد الذي استعرض ما قيل ويقال حول نسبة كتاب « أثولوجيا » لأفلوطين ، بل هناك بعض الباحثين الذين يؤكدون أن الكتاب بعيد عن أفلوطين ، وأنه أقرب الى تعاليم « برقلس » ـ أكبر أقطاب الافلاطونية المحدثة بعد أفلوطين ـ ويرون على

(١) افلوطين عند العرب : عبد الرحمن البدوي ص ٣٧ .

وجه التحديد أن مؤلفه المجهول قد حاول التوفيق بين نظريات برقلس ، وتعاليم «دنيس الايروباجي» وميتافيزيقيا أرسطو . وان كانت روح برقلس غالبة عليه . وهذا هو رأي « دوهيم » الذي يتابع فيه « رافيسون » . ويقترب من ذلك « فاشرو » الذي يرى أن الكتاب راجع الى عهد متأخر نسبيا من عهود الافلاطونية المحدثة ، تم فيه المزج بين الافكار المشائية والتعاليم الافلاطونية .

وانطلاقا من هذه الآراء المتباينة يمكننا أن نجعلها في فرعين كبيرين : فرع يرد الكتاب الى تعاليم أفلوطين ذاته ، ويرى أن محتوياته اما دروس مباشرة ألقاها أفلوطين ، واما مقتطفات من التساعيات أضيفت اليها بعض التعليقات ــ والفرع الآخر يقول بابتعاد الكتاب عن تعاليم أفلوطين ، وبأنه أقرب الى العهود المتأخرة من الافلاطونية المحدثة ، وخاصة ذلك العهد الذي ظهر فيه برقلس، أو الذي تم فيه امتزاج التراث المشائي بالتعاليم الأفلاطونية المحدثة .

والرأي الذي يفضله الدكتور زكريا هو الرأي

(١) Cacherat: Hist, crit..., Tome III, p. 87.

الأول (١) • لأن كتاب الربوبية أو الاثولوجيا هو مجموعة من المقتطفات المستمدة من التساعيات ، وان كانت قد أضيفت اليها بعض التعليقات على يد جامعها ، الذي جعل لها ترتيبا خاصا ، ربما كان مناظرا لترتيب الدروس الشفهية التي كان يلقيها أفلوطين •

ولكنه يرى أنه حتى يؤيد هذا الرأي ، لا بد له من أن يرد على الرأي المضاد بفرعيه : الفرع الذي ينسبه الى الافلاطونية المتأخرة التي تأثرت بالمشائية ، والفرع الذي ينسبه الى برقلس وبعض المذاهب التي ارتبطت به •

« أما الذين أرادوا أن ينسبوا الكتاب الى عصر متأخر من عصور الافلاطونية المحدثة ، على أساس ظهور بعض الافكار الأرسطية ، فيرد عليهم بأنه ليس ثمة ما يدعو الى أن نرجع الى عصر متأخر من عصور الافلاطونية حتى نهتدي الى نزعات مشائية• اذ أن عصر أفلوطين ذاته كان يتصف بالتعمق في دراسة أرسطو بجانب أفلاطون ، بل ان الافلاطونية

---

(١) التساعية الرابعة لافلوطين ص ١٥٤ .

المتوسطة ـ التي سبقت الافلاطونية المحدثة ـ قد امتزجت فيها النزعة المشائية مع الافلاطونية ... ويكفي كل الكفاية لتفسير ظهور هذه اللمحات المشائية أن يكون الكتاب من جمع أحد تلاميذ أفلوطين المباشرين ، الذين عرفوا باطلاعهم على تعاليم أرسطو ، مثل فورفوريوس (١) .

أما القول بأن الكتاب لا يمكن أن يرجع الى أفلوطين ، وانما الى برقلس أو على الأقل الى توفيق بينه وبين ميتافيزيقا أرسطو ومذهب دنيس الايروباجي ، وهو الرأي الذي نادى به رافيسون ومن بعده دوهم ، فيحتاج الى مناقشة أكثر تفصيلا ، ما دمنا نرمي الى أن نثبت في النهاية أن ذلك الكتاب قد استمد من أفلوطين مباشرة .

أما أوجه الاختلاف بين آراء كتاب الأثولوجيا ، وبين آراء أفلوطين ـ كما يرى القائلون بأن الكتاب لايمكن أن يرد الى أفلوطين مباشرة ـ فمن أهمها أن كتاب الأثولوجيا يجاري برقلس حين يضع بين الواحد والعقل الاول وسطا هو الوجود الذي تستمد

---

(٢) التساعية الرابعة لافلوطين ص ١٥٥ .

منه كل الاشياء وجودها ، وان كان كتاب الأثولوجيا لم يستخدم لفظ « الوجود » بل تحدث عن الكلمة الالهية (١) • وعلى أية حال فقد قال مؤلف ذلك الكتاب بمبدأ متوسط بين الواحد والعقل ، بينما رأى أفلوطين أن العقل يلي الواحد مباشرة ، ولم يجعل بينهما وسطا • كما أن مؤلف الأثولوجيا قد أكد الصلة الوثيقة بين الكلمة الالهية وبين الله ، أو الواحد ، وكاد أن يجعلهما حقيقة واحدة ، ومعنى ذلك أن الكلمة الالهية فوق العقل الاول • ومع ذلك فان « دوهم » يعترف بأن كاتب الأثولوجيا يورد أحيانا ترتيب المباديء على النحو الآتي : الله ، ثم الكلمة ، ثم العقل ، وتليه النفس الكونية والطبيعية • وأحيانا أخرى يرتبها على النحو الآتي : الله ، العقل ، النفس الكونية ، الطبيعة • أي أنه أحيانا يضع الكلمة الالهية ضمن المبادي ، وأحيانا أخرى يغفلها • ويستنتج « دوهم » من ذلك أن كاتب الأثولوجيا يجعل الكلمة أحيانا في هوية مع الله وأحيانا يفصلها عنه •

هذا هو ملخص أهم الحجج التي يتذرع بها

---

(١) Duhem : Ibid., p. 367.

القائلون بأن كتاب الأثولوجيا لا يمكن أن يكون قد ألف أو جمع نقلا عن أفلوطين ، انما لا بد أن يكون قد ظهر على يد أحد الأفلاطونيين المحدثين في عصر متأخر نسبيا ، يكون قد تأثر بالآراء المسيحية ، وخاصة فكرة الكلمة الالهية ، وخير من يصلح لذلك برقلس » (١) .

وبعد أن يحلل الدكتور زكريا كيفية وصول الكلمة الى هذا الكتاب في ترجمته اللاتينية ، يرى أن وجود هذا المصطلح ، أي « الكلمة » ليس الا ترجمة للفظ يوناني «Loges» الذي يعني العقل والكلمة معا ، والذي كان يستخدمه أفلوطين كثيرا ، ولم يكن عند أفلوطين راجعا الى تأثره بتعاليم مسيحية على الاطلاق .

ويخلص من كل هذا النقاش والجدل الى النتيجة التي قال بأنه ليس ثمة ما يدعو الى الاعتقاد بوجود آراء في كتاب الأثولوجيا تختلف اختلافا أساسيا عن آراء أفلوطين . وليس معنى هذا أن الكتاب لم يتضمن الا آراء أفلوطين وحدها ،فالواقع أن تعاليم أرسطو كانت شائعة بين تلاميذ أفلوطين،

---

(١) التساعية الرابعة لافلوطين ص ١٥٥ .

ولكن الكتاب مجموعه مأخوذ عن أفلوطين ، مع بعض الشروح والتعليقات التي أضافها تلاميذه(١) .

ويكفينا لتدعيم هذا الرأي ، أن نأتي بالدليل الايجابي على صحته ، فنقارن بين محتويات الأثولوجيا وتساعيات أفلوطين ... » .

وما دمنا نتحدث عن « الأثولوجيا » لا بد لنا من أن نقدم بعض القطع المختارة منها تنويرا للأذهان وزيادة في الفائدة .

الميمر الأول في النفس :

« أما بعد ! اذ قد بان وصح أن النفس ليست بجرم وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى ، بل هي باقية دائما ، فانا نريد أن نفحص عنها أيضا كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت الى هذا العالم الحسي الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد ـ فنقول ان كل جوهر عقلي فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئا من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن في العالم (٢)

---

(١) التساعية الرابعة لافلوطين ص ١٥٨ .
(٢) افلوطين عند العرب ص (١٨ ـ ١٩) .

العقلي ثابت فيه ، دائم لا يزول عنه ولا يسلك الى موضع آخر لأنه لا مكان له يتحرك اليه غير مكانه ، ولا يشتاق الى مكان آخر غير مكانه • وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له • واذا استفاد العقل شوقا ما ، سلك بذلك الشوق الى مسلك ما ولا يبقى في موضعه الاول ، لأنه يشتاق الى الفعل كثيرا والى زين الاشياء التي رآها في العقل ، كالمرأة التي قد اشتملت وجاءها المخاض بوضع ما في بطنها ـ كذلك العقل اذا تصور بصورة الشوق للمشتاق اليه الى أن يخرج الى الفعل بما فيه من الضرورة ، ويحرص على ذلك حرصا شديدا ويتمخض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي •

والعقل اذا قبل الشوق سفلا تصورت النفس منه • فالنفس اذن انما هي عقل تصور بصورة الشوق • غير أن النفس ربما اشتاقت شوقا كليا ، وربما اشتاقت شوقا جزئيا • فاذا اشتاقت شوقا كليا صورت الصور الكلية فعلا ودبرتها تدبيرا عقليا كليا من غير أن تفارق عالمها الكلي • واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التي هي صور لصورها الكلية زينتها وزادتها نقاوة وحسنا وأصلحت ما

عرض فيها من خطأ ودبرتها تدبيرا أعلى وأرفع من تدبير علتها القريبة التي هي الأجرام السمائية. فاذا صارت النفس في الاشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها ، أعني أنها لا تكون في الجسم كأنها محصورة فيه ، بل تكون فيه وخارجة عنه. وربما كانت النفس في جسم ؛ وربما كانت خارجة من جسم. وذلك أنها لما اشتاقت الى السلوك والى أن تظهر أفاعيلها ، تحركت من العالم الاول أولا ، ثم الى العالم الثاني ثم الى العالم الثالث. غير أنها وان تحركت وسلكت من عالمها الثاني الى العالم الثالث فان العقل لم يفارقها. وبه فعلت ما فعلت. غير أن النفس ـ وان كانت فعلت ما فعلت فعلتها بالعقل ـ فان العقل لم يبرح مكانه العقلي العالي الشريف ، وهو الذي فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس ، وهو الذي فعل الخيرات في هذا العالم الحسي ، وهو الذي زين الاشياء بأن صير الاشياء منها دائم ومنها دائر ، الا أن ذلك انما كان بتوسط النفس. وانما تفعل النفس أفاعيلها به لأن العقل آنية دائمة ففعله دائم. وأما نفس سائر الحيوان فما سلك منها سلوكا خطأ فانها صارت في أجسام السباع ، غير أنها لا تموت

ولا تفنى اضطرارا • وان ألفي في هذا العالم نوع آخر من أنواع النفس فانما هو من تلك الطبيعة الحسية • وينبغي للشيء الكائن من الطبيعة الحسية أن يكون حيا أيضا ، وأن يكون علة حياة للشيء الذي صار اليه (١) • وكذلك أنفس النبات كلها حية ، فان الانفس كلها حية انبعثت من بدء واحد ، الا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا تقبل التجزئة ، فأما نفس الانسان فانها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية ، وحيوانية ، ونطقية • وهي مفارقة البدن عند انتقاضه وتحلله ، غير أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث في عالم الحس ، وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن وشهواته ، فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى تلقي عنها كل وسخ ودنس علق بها من البدن • ثم حينئذ ترجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير أن تهلك آنية من الآنيات لأنها آنيات حق لا تدثر ولا تهلك كما قد

---

(١) أفلوطين عند العرب ص (١٩ — ٢٠) .

قلنا مرارا • وأما ما كان ينبغي أن نذكره للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس و برهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقه وصدقه • وأما الاشياء التي ينبغي أن نذكرها للذين لا يصدقون بالأشياء الا بمباشرة الحس ، فنحن ذاكروها وجاعلوها مبتدأ قولنا في الشيء الذي قد اتفق عليه الأولون والآخرون • وذلك أن الأولين قد اتفقوا على أن النفس اذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهواتها حل عليها غضب من الله ، فيحرص المرء عند ذلك أن يرجع عن أفعاله البدنية ويبغض شهوات البدن ويبدأ يتضرع لله ويساله أن يكفر عنه سيئاته ويرضى عنه • وقد اتفق على ذلك أفاضل الناس وأرذالهم ، واتفقوا أيضا أن يترحموا على أمواتهم والماضين من أسلافهم ويستغفروا لهم • ولو لم يوقنوا بدوام النفس وأنها لا تموت ، لما كانت هذه عادتهم ولما صارت كأنها سنة طبيعية لازمة مضطرة • وقد ذكروا أن كثيرا من الانفس التي كانت في هذه الأبدان وخرجت منها ومضت الى عالمها لا تزال مغيثة لمن استغاث بها ، والدليل على ذلك الهياكل التي بنيت وسميت بأسمائها فاذا أتاها المضطر أغاثوه ولم يرجعوه خائبا • فهذا وشبهه يدل على

أن النفس التي مضت من هذا العالم الى ذلك العالم لم تمت ولم تهلك ، لأنها حية بحياة باقية لا تبيد ولا تفنى (١) » ·

الميمر الرابع في شرف عالم العقل وحسنه :

« ونقول : ان من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز من نفسه ، قدر أيضا في فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه ، فانه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل ، وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء · فنريد الآن أن نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا ، وكيف الحيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق ·

فنقول : ان العالم الحسي والعالم العقلي موضوعان أحدهما ملازم للآخر · وذلك أن العالم العقلي محدث للعالم الحسي ، والعالم العقلي مفيد

(١) افلوطين عند العرب ص ٢١ .

فائض على العالم الحسي ، والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي تأتيه من العالم العقلي • ونحن ممثلون هذين العالمين وقائلون انهما يشبهان حجرين ذوي قدر من الاقدار ، غير أن أحد الحجرين لم يهندم ولم تؤثر فيه الصناعة البتة ، والآخر مهندم وقد أثرت فيه الصناعة وهيأته هيئة يمكن أن تنتقش فيه صورة انسان ما أو صورة بعض الكواكب ، أعني تصور فيه فضائل الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم • فاذا فرق بين الحجرين فضل الحجر الذي أثرت فيه الصناعة وصورته بأفضل الصور وأحسن الزينة ـ من الحجر الذي لم ينل من حكمة الصناعة شيئا البتة فيه • وانما فضل أحد الحجرين على الآخر لا بأنه حجر لأن الآخر حجر أيضا ، لكنه انما فضل عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة ، وهذه الصورة التي أحدثتها الصناعة في الحجر لم تكن في الهيولى ، لكنها كانت في عقل الصانع الذي توهمها وعقلها قبل أن تصير في الحجر ، والصورة كانت في الصانع ليس كما نقول ان للصانع عينين ويدين ورجلين ، لكنها كانت فيه بأنه عالم بتلك الصورة الصناعية التي أحكمها وصار يعمل بها ويؤثر في

العناصر آثارا حسنة وصورا فائقة (١) ·

فان كان هذا هكذا ، قلنا ان الصورة التي أحدثها الصانع في الحجر كانت في الصناعة أحسن وأفضل مما في الصانع ، والصورة التي في الصناعة ليست هي التي أتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه، بل تبقى ثابتة في الصناعة وتأتي منها صورة أخرى الى الحجر هي أقل وأدنى حسنا بتوسط الصانع ، ولا الصورة التي في الصناعة صارت في الحجر نقية محضة على نحو ما أرادت الصناعة التي هي نفس الصانع ، لكنها انما حصلت في الحجر على نحو قبول الحجر أثر الصنعة · فالصورة في الحجر حسنة نقية ، غير أنها في الصناعة أحسن وأتقن وأكرم وأفضل جدا وأشد تحقيقا من اللاتي في الحجر · وذلك أن الصورة كلما انبسطت في الهيولى فعلى قدر ذلك الانبساط يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التي تبقى في الهيولى واحدة لا تفارقه ، وذلك أن الصورة التي انتقلت من حامل الى حامل ، أي اذا امتثلت في حامل ، ثم من ذلك الحامل الى حامل آخر — ضعف وقل حسنها والصدق فيها · وكذلك

---

(١) أفلوطين عند العرب ص (٥٦ — ٥٧) .

القوة اذا صارت في قوة أخرى ضعفت ، والحرارة اذا صارت في حرارة أخرى ضعفت ، والحسن اذا صار في حسن آخر ومثل فيه من حسن آخر قل حسنه ولم يكن مثل الاول في حسنه ، ونقول بقول وجيز مختصر : ان كان كل فاعل هو أفضل من المفعول ، فكل مثال هو أفضل من الممثول المستفاد منه . وذلك أن الموسيقار انما كان من الموسيقية ، وكل صورة حسنة انما كانت من صورة قبلها وأعلى منهــا . وذلك أنها ان كانت صورة صناعية فانما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمــه ، وان كانت صورة طبيعية فانما كانت من صورة عقلية هي قبلها وأولى منها . فالصورة الأولى العقلية هي أفضل من الصورة الطبيعية ، والصورة الطبيعية هي أفضل مــن الصورة التي في علــم الصانع ، والصورة المعقولة التي في الصانع هي أفضل وأحسن من الصورة المعمولــة : فالصناعة انمــا تتشبــه بالطبيعة ، والطبيعة تتشبه بالعقل .

فان قال قائل : فان كانت الصناعــة تتشبــه بالطبيعة ، فما دامت الصناعة دامت الطبيعة ، لأنها تتشبه بالطبيعة في أعمالها ـ قلنا له : انه ينبغي اذن أن تدوم الطبيعة لأنها تتشبه في أفاعيلها بأشياء

أخرى ، أي بالعقلية التي فوقها وأعلى منها . ونقول : ان الصناعة اذا أرادت أن تمثل شيئا لم تلق بصرها على المثال فقط وتشبه علمها به ، لكنها ترقى الى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال ، فيكون حينئذ علمها أحسن وأتقن . وربما كان الشيء الذي تريد الصناعة أن تأخذ رسمه وصنعته — وجدته ناقصا أو قبيحا فتتممه وتحسنه . وانما كان يقوي الصناعة أن تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق . فلذلك تقدر أن تحسن القبيح وتتم الناقص على نحو قبول المنصر الذي يقبل آثارها (١) . والدليل على صدق ما قلنا فيدياس الصانع (٢) : فانه لما أراد أن يعمل صنم المشتري لم يرق في شيء من المحسوسات ولم يلق بصره على شيء يشبه به علمه ، لكنه ترقى توهمه

---

(١) انلوطين عند العرب ص ٥٨ .

(٢) وهو فيدياس (حوالي سنة ٥٠٠ ق.م) ابن خرميدس ، من اكبر الفنانين في آثينة ، كان رساما ومعمارا ، ولكنه برز خصوصا واشتهر بالنحت ، ومن اشهر تماثيله ثلاثة للالاهة آثينة وضعت على الاتروبولس ، وكان أحدها بالعاج والذهب ، ومن ابرع تماثيله تمثال ضخم وضع ايضا بالعاج والذهب للاله زيوس (المشتري) اقيم في أولومبيا ، وهو الذي يشير اليه المؤلف ها هنا .

فوق الاشياء المحسوسة ، فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال في الصور الحسنة • فلو أن المشتري أراد أن يتصور بصورة من الصور ليقع تحت أبصارنا لم يقبل الا الصورة التي عملها فيدياس الصانع •

ونحن تاركون الصناعات ها هنا ، ونذكر أعمال الطبيعة التي أتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى ، وصورت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي أرادتها • وليس حسن الحيوان وجماله الدم ، لأن الدم في كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه ، بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجبلة المعتدلة ، فأما الدم فانه مبسوط وكأنه الهيولى لأبدان الحيوان • فان كان الدم هيولى لأبدان الحيوان وهو مبسوط لا شكل فيه ولا جبلة ـ فمن أين يظهر حسن الأنثى وآثاره على البصر ، التي من أجلها اضطرمت الحرب بين اليونانيين وأعدائهم سنين كثيرة ؟ ومن أين صار حسن الزهرة في بعض النساء ؟ ومن أين صار بعض الناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر من النظر اليه ؟ ومن أين صار جمال الروحانيين ، فانه أيضا لو أراد احدهم أن يتراءى لرئي بصورة فائقة لا يوصف

حسنها ؟ أفليس هذه الصورة التي ذكرنا انما تأتي من الفاعل على المفعول، كما تأتي الصورة الصناعية من الصانع الى الاشياء المصنوعة ؟ فان كان هذا هكذا ، قلنا ان الصورة المصنوعة حسنة ، وأحسن منها الصورة الطبيعية المحمولة في الهيولى • وأما الصورة التي ليست في الهيولى ، لكنها في قوة الفاعل، فهي أكثر حسنا وأبهى بهاء ، لأنها هي الصورة الأولى ولا هيولى لها • والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون من أنه لو كان حسن الصورة انما يكون من قبل الجثة التي تحمل الصورة بأنها جثة ، لكانت الصورة ـ كلما عظمت الجثة التي تحملها ـ أكثر حسنا وتشويقا للناظرين اليها منها اذا كانت في جثة صغيرة • وليس ذلك كذلك ، بل اذا كانت الصورة الواحدة في جثة صغيرة والاخرى في عظيمة ، حركت النفس الى النظر اليهما بحركة سواء • فان كان هذا هكذا ، قلنا انه لا ينبغي أن يجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثة الحاملة ، بل انما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط • والدليل على ذلك أن الشيء ، ما دام خارجا منا ، فلسنا نراه ، واذا صار داخلا فينا ، رأيناه وعرفناه • وانما يدخل فينا من طريق البصر ، والبصر لا ينال الا صورة الشيء

فقط ، فأما الجثة فليس ينالها · ـ فقد بان اذن أن حسن الصورة لا يكون بالجثة الحاملة لها ، بل انما يكون بنفس الصورة فقط · ولا يمنع كبر الجثة صورتها أن تصل الينا من تلقاء أبصارنا ، ولا صغر الجثة · وذلك أن الصورة اذا جاءت الى البصر حدثت الصورة التي صارت فيها وصورها ·ونقول ان الفاعل اما أن يكون قبيحا ، واما أن يكون حسنا ، واما أن يكون بينهما · فان كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافه ، وان كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأحرى أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر ، وان كان حسنا كان فعله حسنا أيضا · فان كان هذا على ما وصفنا ، وكانت الطبيعة حسنة ، فبالحري أن تكون أعمال الطبيعة أكثر حسنا · وانما خفي عنا حسن الطبيعة لأنا لم نقدر أن نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك · لكنا انما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب من حسنه · ولو حرصنا أن نرى باطن الشيء ، لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه (١) ·

والدليل على أن باطن الشيء أحسن وأفضل من

---

(١) افلوطين عند العرب ص (٥٩ ـ ٦٠) .

خارجه الحركة ، لأنها تكون في باطن الشيء ، ومن هناك ابتداء الحركة ، ومثل ذلك المرئي الذي ترى صورته ومثاله . فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذي صورها ، فترك النظر بالصورة وطلب أن يعرف المصور ، فالمصور هو الذي حركه للطلب فهو يأتي عنه . فأما صورته الظاهرة فلم يطلب . وكذلك باطن الشيء ، وان كان لا يقع تحت أبصارنا ، فانه هو الذي يحركنا ويهيجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو . فان كانت الحركة انما تبدأ من باطن الشيء ، فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة ، وحيث الطبيعة فهناك العقل الشريف ، وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال . ــ فقد بان أن باطن الشيء أحسن من ظاهره كما بينا وأوضحنا . ونقول : انا قد نجد الصورة الحسنة في غير الأجسام مثل الصور التعليمية فانها ليست جسمانية لكنها أشكال ذوات خطوط فقط ، ومثل الصور التي تكون في المرء المزوق ومثل الصور التي في النفس ، فانها الصورة الحسنة حقا ، أعني صور النفس : الحلم والوقار وما يشبههما . فانك ربما رأيت المرء حليما وقورا فيعجبك حسنه من هذه الجهة . فاذا نظرت الى وجهه رأيته قبيحا

سمجا فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجب منها • فان لم تلق بصرك الى باطن المرء وألقيت بصرك الى ظاهره لـم تر صورته الحسنة ، بل ترى صورته القبيحة فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن فتكون حينئذ مسيئا لأنك قضيت عليه بغير الحق ، وذلك أنك رأيت ظاهره قبيحا فاستقبحته ، ولم تر حسن باطنـه فتستحسنه ، وانما الحسن الحق هو الكائن في باطن الشيء لا في ظاهره • وجل الناس انما يشتاق الى الحسن الظاهر ولا يشتاق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه ، لأن الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم • فلهذه العلة لا يشتاق الناس كلهم الى معرفة الاشياء الحقية ، الا القليل منهم اليسير ، وهم الذين ارتفعوا عن الحـواس وصاروا في حيز العقل ، فلذلك فحصوا عن غوامض الاشياء ولطيفها ، واياهم أردنا في كتابنا الـذي سميناه « فلسفة الخاصة » ، اذ العامة لم تستأهل هذا ولا بلغته عقولهم • فان قال قائل : انا نجد في الاجسام صورا حسنة ــ قلنا : ان تلك الصورة انما تنسب الى الطبيعة ، وذلك أن في طبيعة الجسم حسنا ما ، غير أن الحسن الذي في النفس أفضـل

وأكرم من الحسن الذي في الطبيعة • وانما كان الحسن الذي في الطبيعة من الحسن الذي في النفس • وانما يظهر لك حسن النفس في المرء الصالح ، لأن المرء الصالح اذا ألقى عن نفسه الاشياء الدنية وزين نفسه بالأعمال المرضية أفاض على نفسه النور الاول من نوره وصيرها حسنة بهية • فاذا رأت النفس حسنها وبهاءها علمت من أين ذلك الحسن ولم تحتج في علم ذلك الى القياس ، لأنها تعلمه بتوسط العقل ، والنور الاول ليس هو بنور في شيء ، لكنه نور وحده ، قائم بذاته • فلذلك صار ذلك النور ينير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة ، فان جميع الاشياء الفاعلة انما أفاعيلها بصفات فيها لا بهويتها • فأما الفاعل الاول فانه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ، لكنه يفعل بهويته ، فلذلك صار فاعلا أولا ، وفاعل الحسن الاول الذي في العقل والنفس • فالفاعل الاول هو فاعل العقل الذي هو عقل دائم ، لا عقلنا، لأنه ليس بعقل مستفاد ، وليس هو مكتسبا • ونحن ممثلون ذلك ، غير أنا ان جعلنا مثالنا مثالا حسيا ، لم يكن ملائما لما نريد أن نمثله به ، لأن

كل مثال حسي انما يكون بالأشياء الحسية الدائرة، والاشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشيء الدائم ، فينبغي أن نجعل مثالنا عقليا ليكون ملائما للشيء الذي أردنا أن نمثله ، فيكون حينئذ كالذهب الذي مثل بذهب آخر مثله ، غير أنه ان ألقى الذهب الذي كان مثالا وسخا مشوبا ببعض الاجسام الدنسة نقي وخلص : اما بالعمل ، واما بالقول • فنقول : ان الذهب الجيد ليس هو الذي نرى في ظاهر الأجسام ، ولكنه الخفي الباطن في الجسم ، ثم نصفه بجميع صفاته • وكذلك ينبغي أن نفعل اذا أردنا تمثيل الشيء الاول بالعقل • وذلك أنا لا نأخذ المثال الا من العقل النقي الصافي • فان أردت أن تعرف العقل النقي الصافي من كل دنس ، فاطلبه من الاشياء الروحانية ، وذلك أن الروحانية كلها صافية نقية ، فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف• فلذلك صارت الروحانية كلها عقولا بحق ، وفعلها فعل واحد ، وهو أن تنظر فتصير اليها ، وأيضا كان الناظر يشتاق الى النظر اليها ، لا لأن لها أجساما لكن بأنها عقول صافية نقية ، والناظر يشتاق الى النظر الى المرء الحكيم الشريف ، لا من أجل حسن جسمه وجماله ، لكن من أجل عقله

وعلمه ، وان كان هـذا هكذا ، قلنا ان حسن الروحانيين فائق جدا ، لأنهم يعقلون عقلا دائما لا بتصرف الحال مرة : نعم ! ومرة : لا ! وعقولهم ثابتة نقية صافية لا دنس فيها البتة • فلذلك عرفوا الاشياء التي لهم ، خاصة الشريعة الالهية التي لا يعقل ولا يبصر فيها شيء سوى العقل وحده (١) •

والروحانيون أصناف : وذلك أن منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية ، والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كلية فلك سمائه ، الا أن لكل واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه ، لا كما تكون الاشياء الجرمية التي في السماء لأنها ليست بأجسام، ولا تلك السماء جسم أيضا • فلذلك صار كل واحد منهم في كلية تلك السماء • ونقول : ان من وراء هذا العالم سماء وأرضا وبحرا وحيوانا ونباتا وناسا سماويين ، وكل من في هذا العالم سمائي ، وليس هناك شيء أرضي البتة • والروحانيون الذين هناك ملائمون للانس الذي

---

(١) افلوطين عند العرب ص (٦٢ ــ ٦٣) .

هناك ، لا ينفر بعضهم من بعض ، وكل واحد لا ينافي صاحبه ولا يضاده ، بل يستريح اليه : وذلك أن مولدهم من معدن واحد ، وقرارهم وجوهرهم واحد ، وهم يبصرون الاشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد • وكل واحد منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه ، لأن الاشياء التي هناك نيرة مضيئة ، وليس هناك شيء مظلم البتة ، ولا شيء جاسيا لا ينطبع ، بل كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه ، لا يخفى عليه منه شيء ، لأن الاشياء هناك ضياء في ضياء ، فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضا ، ولا يخفى على بعض شيء مما في بعض البتة ، اذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام المكونة ، بل انما نظرهم بالأعين العقلية والروحانية التي اجتمع في حاستها الواحدة جميع القوى التي للحواس الخمس مع قوة الحاسة السادسة بل الحاسة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن التفريق في الآلات اللحمية ، اذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبعاده أبعاد مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة ، لأن هذا من صفات الأشكال الجرمية • فأما الاشكال الروحانية فبخلاف

ذلك ، أعني أن مراكزهـا والخطوط التي تدور عليها واحدة ليس بينها أبعاد (١) » ٠

ومن الميمر العاشر في العلة الأولى نقتطف باب من النوادر :

« ونقول ان في العقل الاول جميع الاشيـاء ، وذلك لأن الفاعل الاول أول فعل فعله ــ وهـو العقل ــ فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة ٠وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شيء بـل كلها معا وفي دفعة واحدة ، وذلك أنه أبدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له معا ولم يبدع بعض صفاته أولا وبعض صفاته آخرا كما يكون في الانسان الحسي ، لكنه أبدعها كلها معا في دفعة واحدة ٠ فان كان هذا هكذا ، قلنا ان الاشيـاء التي في الانسان كلها ها هنا قد كانت أولا لم تزد فيه صفة لم تكن هناك ألبتة ، والانسان في العالم الأعلى تام كامل ، وكل ما يوصف به لم يزل فيه ٠

فان قال قائل : ليست صفات الانسان الأعلى

---

(١) افلوطين عند العرب ص (٦٣ ــ ٦٤) ٠

كلها فيه ، بل هو قابل لصفات أخرى يكون بها تاما ـ قلنا : فهو اذن واقع تحت الكون والفساد ، وذلك أن الاشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد ٠ وانما صارت تقبل الزيادة والنقصان لأن فاعلها ناقص وهو الطبيعة ، وذلك أن الطبيعة لا تبدع صفات الاشياء كلها معا ، فلذلك تقبل الاشياء الطبيعية الزيادة والنقصان ، وأما الاشياء التي في العالم الأعلى فانها لا تقبل الزيادة والنقصان لأن مبدعها تام كامل ، وانما أبدع ذاتها وصفاتها معا في دفعة واحدة ، فصارت لذلك تامة كاملة ٠ فان كانت لذلك تامة كاملة فهي اذن على حالة واحدة دائمة ، وهي الاشياء كلها بالمعنى الذي ذكرنا آنفا ، وذلك أنه لا تذكر صفة من صفات صورة من تلك الصور الا وأنت تجدها فيه (١) ٠

ونقول : ان كل شيء واقع تحت الكون والفساد اما أن يكون من فاعل غير مروّ ، واما أن يكون من فاعل لا يفعل الشيء وصفاته في دفعة واحدة ، لكنه يفعل الشيء بعد الشيء ، فبذلك صار الشيء

(١) افلوطين عند العرب ص (١٣٩ ـ ١٤٠) ٠

الطبيعي واقعا تحت الكون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه • فاذا صار الشيء كذلك كان للسائل أن يسأل : ما هو ؟ ولم هو ؟ لأن تمامه لا تجده في مبدئه • فأما الاشياء الدائمة فانها لم تبدع بروية ولا فكرة ، وذلك أن الدائم هو الذي أبدعها والدائم لا يروّى لأنه تام ، والتام يفعل فعله تاما في غاية التمام ، لا يحتاج أن يزاد فيه ولا أن ينقص •

فان قال قائل : انه قد يمكن أن يفعل الفاعل الاول شيئا أولا ، ثم يزيد فيه شيئا آخر ليكون احسن وأفضل ـ قلنا : انه ان أبدع الشيء أولا على حال من الحالات ثم زاد فيه شيئا آخر وكان حسنا ، فقد كان الفعل الاول ليس بحسن • وهذا لا يليق بالفاعل الاول : أن يفعل فعلا ليس بحسن لأنه هو الحسن الاول الغاية في الحسن • فان كان فعل الفاعل الاول حسنا ، فانه لم يزل حسنا لأنه ليس بينه وبين الفاعل الاول وسط ، فان الاشياء كلها فيه •

فان كان هذا هكذا ، قلنا ان العالم الأعلى حسن لأن فيه سائر الاشياء ، ولذلك صارت الصورة

الأولى حسنة لأن فيها جميع الاشياء ، وذلك أنك ان قلت : جوهر ، أو علم ، أو ما يشبه هذه الاشياء وجدت ذلك في الصورة الأولى • فمن ذلك قلنا انها تامة ، لأن الاشياء كلها توجد فيها ، فانها تمسك الهيولى وتقوى عليها ، وانما صارت تقوى على الهيولى لأنها لا تدع شيئا منها ليس له جبلة ، وانما كانت تضعف علما أو شيئا آخر لو أنها تركت شيئا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين أو شيئا من سائر الاعضاء • فلما صارت الصورة الأولى لم يفتها شيء من الهيولى الا وقد صورت فيه الصور ـ كان للسائل أن يسأل : لم كانت العين ؟ ـ قلنا : لأن في الصورة الاشياء كلها • فان قلت : ان هذه المشاعر انما كانت في الحي للحفظ بها من الآفات ـ قلنا : انك انما عنيت بذلك أن في الصورة الأولى حفظ الجوهر ، وهذا مما ينفع في كون الشيء •

فان كان هذا هكذا ، قلنا : فقد كان الجوهر اذن موجودا في الصورة الأولى ، وذلك أنها هي الجوهر • وان كان هذا هكذا ، كان في الصورة التي في العالم الأعلى كل الاشياء التي في العالم الأسفل ، لأن الشيء اذا كان مع علته وفي علته كانت علته أيضا كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما

صار جوهرا وصار هو ما هو فصار واحدا للعلة التي تليه بغير وسط ٠

فان كان هذا على ما وصفنا ، رجعنا فقلنا : ان كانت الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحسن واحدا في الاشياء ، لم يزل الحسن في جميع صورة النفس ، لأن النفس اذا كانت هناك فهي عقلية محضة ، والعقل تام كامل في جميع الاشياء أولا وكان علة لما تحته ، والحال التي رأينا بهـا النفس العقلية آخرا فكانت على تلك الحال أولا وهي في العالم الأعلى ، وذلك أن العلة هناك واحدة متممة لما تحتها لأن فيها جميع الاشياء ٠ فلذلـك لسنا نقول : ان الانسان هناك لم يكن الا عقليـا فقط ، فلما تاق الى عالم الكون زيد فيه الحس فصار حساسا ، بل كان هناك حساسا عقليا أيضا ٠

فان قال قائل : ان النفس كانت في العالم الأعلى حساسة بالقوة فلما صارت في عالم الكون صارت حساسة بالفعل ، وذلك أن الحس انما هو قبل المحسوسات ـ قلنا : هذا محال ، وذلك أنه ليس في العالم الأعلى شيء حساس بالقوة دائما ، ثـم يكون في هذا العالم حساسا بالفعل ، وأن تكون قوة

النفس فعلا قد صارت دنية لنزولها الى العالم الأسفل الدنيء » ·

في العالم العقلي :

« فنحن واصفون كيف العالم هناك ، وجاعلون مبتدأ قولنا من ها هنا ، فنقول : ان كل مصنوع انما يكون بحكمة ما ، صناعيا كان أم طبيعيا · ومبدأ كل صناعة هو الحكمة في صنع الاشيـاء ، والحكمة أيضا صنائع لا محالة · فان كان هذا على ما وصفنا ، رجعنا فقلنا : ان جميع الصناعات تكون في حكمة ما · وقد ينسب الصنع أيضا الى الحكمة الطبيعية ، لأنه انما يحكي الطبيعة ويتشبه بها · والحكمة الطبيعية لم تتركب من الاشياء ، لكنهـا شيء واحد ، وليست بواحد مركب من أشياء كثيرة، لكنها تنمو من الواحد الى الكثرة · فان جعل جاعل هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الأولى اكتفى بها ولم يحتج أن يترقى الى حكمة أخرى لأنها حينئـذ لا تكون من حكمة أخرى هي أعلى ، ولا تكون في شيء آخر · فان جعل جاعل القوة المخرجة للصناعة من الطبيعة ، وجعل أول هذه الطبيعة نفسهـا ـ قلنا : فمن أين هذه القوة الطبيعية ؟ فانه لا يخلو

من أن تكون من ذاتها ، أو من غيرها · فان كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها ، وقفنا ولم نرق الى شيء آخر ، وان أبوا ذلك وقالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة من العقل ، قلنا : ان كان العقل ولد الحكمة ، فانه لا يخلو اما أن تكون الحكمة التي في العقل من شيء آخر أعلى منه ، واما من ذوات العقل · فان قالوا : ان العقل ولد الحكمة من ذاته ـ قلنا : انه لا يمكن ، وليس كذلك العقل لأنه آنية ثم حكمة من الحكمة الأولى ، وانما هي صفة فيه لا جوهر · فان كان هذا هكذا ، قلنا ان الحكمة الحق هي جوهر ، والجوهر الحق هو حكمة ، وكل حكمة حق انما ابتدعت من ذلك الجوهر الاول ، وكل جوهر حق انما ابتدع من تلك الحكمة الحقية، ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق · غير أنه وان لم يكن جوهرا ، فانه لما كان مبتدعا من الحكمة الأولى صار جوهرا مرسلا (١)·

فنقول : انه لا ينبغي أن يظن ظان أن جوهر الاشياء التي في ذلك العالم بعضها أرفع من بعض في الجوهر ، ولا أن بعضها أشرف صورة من بعض

(١) افلوطين عند العرب : ص (١٥٨ ـ ١٥٩) .

وأحسن ، بل الاشياء التي هناك كلها صورها حسنة شريفة ، وهي مثل الصور التي يتوهم المتوهم أنها في نفس الصانع الحكيم • وليست صورها كصور مصورة في حائط ، لكنها صور في آنيات • فلذلك سماه الأولون « المُثل » أي الصور التي ذكرها أفلاطون الشريف آنيات وجواهر •

ونقول : ان حكماء مصر قد كانوا رأوا بلطف أوهامهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة اما بعلم مكتسب ، واما بغريزة وعلم طبيعي • والدليل على ذلك أنهم كانوا اذا أرادوا أن يصفوا شيئا بينوه بحكمة صحيحة عالية ، وذلك أنهم لم يكونوا يرسمونه رسما بكتاب موضوع بالعادة التي رأيناها بكتب ، ولا كانوا يستعملون القضايا والأقاويل ، ولا الأصوات والمنطق فيعبرون به عما في نفوسهم ــ الى من أرادوا ــ من الآراء والمعاني ، لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة أو في بعض الاجسام فيصيرونها أصناما •

وذلك أنهم كانوا اذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنما وأقاموا للناس علما • وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات ،

أعني أنهم كانوا ينقشون لكل شيء من الاشياء صنما بحكمة متقنة وصنعة فائقة ، ويقيمون تلك الأصنام في هياكلهم فتكون لهم كأنها كتب تنطق وحروف تقرأ • وعلى هذا كانت كتبهم التي قيدوا فيها معانيهم ووصفوا بها الاشياء • وانما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن لكل حكمة ولكل شيء من الاشياء صنما عقليا وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل ، بل أبدعت جميعها دفعة واحدة بأنّه فقط لا بنوع آخر من أنواع العقل • وكانوا يمثلون من تلك المثل أيضا والاصنام أصناما أخر دونها في النقاء والحسن • وانما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن هذه الاصنام الحسية الخسيسة انما هي مثل لتلك الاصنام العقلية الشريفة • وما أحسن ما علمونا ، وما أصوب ما فعلوا ! ولو أن أحدا أطال الفكر والروية في العلل التي من أجلها فعلوا ذلك ، وكيف نالوا تلك العلل العجيبة تعجب منهم ومدحهم وصوب رأيهم • فان كانوا ـ هؤلاء الرهط ـ أهلا للمديح لأنهم مثلوا الاشياء العقلية وأخبرونا بالعلل التي نالوا بها الاشياء العالية ثم مثلوها بأصنام غليظة ، وأقاموا الاصنام أعلاما كأنها كتب تقرأ ـ فبالحري

أن نعجب من الحكمة الأولى المبدعة الجواهر بغاية الاتقان من غير أن تروى في الملل وكيف ينبغي أن يكون كل مُبدع منها متقنا حسنا لأنها غايــة في الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية فقط ٠وبالهوية أبدع الباري ــ سبحانه ــ الاشياء وصيرها متقنة حسنة بغير رويةولا فحصعن علل الحسن والنقاوة٠ والاشياء التي يفعلها الفاعل بالروية والفحص عن علل النقاوة والحسن لن تكون متقنة حسنة مثــل الأشياء التي تكون من الفاعل الاول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والنقاوة والحسن ٠ فمــن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالي ! انه أبدع الاشياء بغير روية ولا فحص عن عللها ، انما أبدعها بأنه فقط ، فآنيته هي علة الملل ، فلذلك آنيته لا تحتاج في ابداعالاشياء الى الفحص عن عللها ولا الى الحيلة في حسن كونها واتقانها ، لأنه علة العلل ــ كما قلنا آنفا ــ مستغن بنفسه عن كل علة وكل روية وكل فحص (١) ٠

ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلا قائما بوصفنــا فنقول : انه قد اتفقت أقاويل الأولين على أن هذا

---

(١) افلوطين عند العرب ص (١٦١) .

العالم لم يكن بنفسه ولا بالبحث ، بل انما كان من صانع حكيم فاضل • غير أنه ينبغي لنا أن نفحص عن صنعة هذا العالم : هل روى أولا الصانع لما أراد صنعته وفكر في نفسه أنه ينبغي أن يخلق أولا أرضا قائمة في الوسط من العالم ، ثم بعد ماء وجعله فوق الارض ، ثم خلق هواء وجعله فوق الماء ، ثم خلق نارا وجعلها فوق الهواء ، ثم خلق سماء وجعلها فوق النار ومحيطة بجميع الاشياء ، ثم خلق حيوانا بصور مختلفة ملائمة لكل حي منها ، وجعل أعضاءها الخارجة والداخلة على الصفة التي عليها ملائمة لأفاعيلها ، فصور الاشياء في ذهنه وروّى في اتقان أعمالها ، ثم بدأ بخلق الخلائق واحدا فواحدا كنحو ما روّى وفكر أولا ؟ ـ فلا ينبغي أن يتوهم متوهم هذه الصفة على الباري الحكيم ، عز شأنه ، لأن ذلك محال غير ممكن ولا ملائم لذلك الجوهر التام الفاضل الشريف ، ولا يمكن أن نقول ان الباري روّى أولا في الاشياء كيف يبدعها ، ثم بعد ذلك أبدعها ، لأنه لا يخلو أن تكون الاشياء المُروّاة : اما خارجة منه ، واما داخلة فيه • فان كانت خارجة منه فقد كانت قبل أن يبدعها ، وان كانت داخلة فيه فاما أن تكون

غيره ، واما أن تكون هي هو بعينه ، فان كانت هي هو بعينه فانه لا يحتاج اذن في خلق الاشياء الى روّية لأنه هو الاشياء بأنه علة لها • وان كانت غيره ، فقد ألفى مركبا غير مبسوط ــ وهذا محال •

ونقول : انه ليس لقائل أن يقول : ان الباري روّى في الاشياء أولا ثم أبدعها ، وذلك أنه هو الذي أبدع الروية ، فكيف يستعين بها في ابداع الشيء وهي لم تكن بعد ! ــ وهذا محال • ونقول هو الروية ، والروية لا تروّى أيضا • ويجب من ذلك أن تكون الروية تروى ، وهذا الى ما لا نهاية له ــ وهذا محال • فقد بان وصح صحة قول القائل : ان الباري ــ عز وعلا ــ أبدع الاشياء من غير روية • ونقول : ان الصناع اذا أرادوا صنعة شيء روّوا في ذلك الشيء ومثلوا ما في نفوسهم مما رأوا وعاينوا ، واما أن يلقوا بأبصارهم على بعض الاشياء الخارجة فيتمثلوا أعمالهم بذلك الشيء • فاذا عملوا فانما يعملونه بالأيدي وسائر الآلات • وأما الباري فانه اذا أراد فعل شيء فانه لا يمثل في نفسه ولا يحتذى صنعة خارجة منه ، لأنه لم يكن شيء قبل أن يبدع الاشياء ، ولا يتمثل في ذاته لأن ذاته مثال كل شيء ، فالمثال لا يتمثل • ولم يحتج

في ابداع الاشياء الى آلة لأنه هو علة الآلات ، وهو الذي أبدعها ، فلا يحتاج فيما أبدعه الى شيء من ابداعه ٠

فأما اذا استبان قبح هذا القول وأنه غير ممكن ، فانا قائلون انه لم يكن بينه ، وبين خلقه متوسط يروّى فيه ويستعين به ، لكنه أبدع الاشياء بأنه فقط ٠ وأول ما أبدع صورة ما ، استنارت منـه وظهرت قبل الاشياء كلها ، تكاد أن تتشبه به لشدة قوتها ونورها وبسطها ٠ ثم أبدع سائر الاشياء بتوسط تلك الصورة كأنها قائمة بارادتها في ابداع سائر الاشياء ٠ وهذه الصورة هي العالم الأعلى ، أعني العقول والانفس ٠ ثم حدث من ذلك العالم الأعلى العالم الاسفل وما فيه من الاشياء الحسية ٠ وكل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم ، الا أنه هناك نقي محض غير مختلط بشيء غريب ٠ فان كان هذا العالم مختلطا ليس بنقي محض ، فانـه يتفرق ويتصل في صوره من أوله الى آخره : وذلك أن الهيولى تصورت أولا بصورة كلية ، ثم قبلـت صورة الاسطقسيات ، ثم قبلت من تلك الصـورة صورة أخرى ، ثم قبلت بعد ذلك صورا بعد صور ، فلذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست

صورا كثيرة فهي خفية تحتها ، لا ينالها شيء من الحواس البتة » ٠

هذه بعض المنتخبات من كتاب « أثولوجيا » المنسوب الى أرسطوطاليس والذي تأكد بما لا يقبل الشك بأن هذه الآراء والافكار منتزعة ، أو بالأحرى منقولة من تساعيات أفلوطين ، ولو القينا نظرة خاطفة على هذه الافكار لوجدناها منسجمة تمام الانسجام مع آراء وأفكار أفلوطين العرفانية ، التي تتجلى في مقالاته التي رتبها وبوبها تلميذه « فورفوريوس » ٠

ونلاحظ أن هناك مقتطفات أخرى من التساع الخامس من تساعيات أفلوطين قد رتبت ووضعت في رسالة في العلم الالهي ، ونسبت هذه الرسالة الى الفارابي . وهذه الرسالة مشهورة ومعروفة في الأوساط الفلسفية لما حوته من أفكار تتعلق بالوحدة والواحد ، وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، وأن الفاعل الاول هوية فقط ، والهيولى والصورة وما هو هيولاني وما لا تخالطه الهيولى من الصور المحضة ، والمبدأ الاول ، والبسائط والمركبات ٠

في الأول وفي الأشياء التي بعده ، وكيف هي منه :

« كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطرارا · الا أنه اما أن يكون منه سواء بلا توسط ، واما أن يكون منه بتوسط أشياء آخر هي بينه وبين الاول · فيكون اذا للاشياء نظام وشرح · ذلك أن منها ما هو ثان بعد الاول ، ومنها ثالث · أما الثاني فيضاف الى الاول ، وأما الثالث فيضاف الى الثاني · وينبغي أن يكون قبل الاشياء كلها شيء بلا متوسط ، وأن يكون غير الاشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفيا غنيا بنفسه ، وأن لا يكون مختلطا بالأشياء ، وأن يكون حاضر الاشياء بنوع ما ، وأن يكون واحدا ، وأن لا يكون شيئا ما ثم يكون بعد ذلك واحدا ، فان الشيء اذا كان واحدا على هذا النوع كان الواحد فيه كذبا وليس واحدا فقط ، ولا يكون له صفة ، ولا يناله علم ألبتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي · وذلك أنه ان لم يكن الاول مبسوطا واحدا حقا خارجا عن كل صفة وعن كل ترتيب ، لم يكن أولا ألبتة ·

الشيء المركب من أجرام كثيرة انما هو واحد من جهة المضمار : فأما الواحد المحض الحق فهو

واحد لا من جهة من الجهات ، لكن بنفسه فقط • وليس غير الاول بسيط محض • وليس جرم من الأجرام مبسوطا ، بل هو مركب واقع تحت الكون : فليس اذا الجرم بأول الاشياء كلها ، لأنه مركب واقع تحت الكون • فان الاول ليس هو جرمي ، وكان واحدا مبسوطا ، فلا محالة أنه أول الاشياء كلها (١) •

المعقولات ثلاثة : الاول الذي هو معقول حقا • وذلك أن الاشياء العقلية والحسية تشتاق الى أن تعقله ، وهو لا يشتاق الى أن يعقل شيئا ، لأنها فيه وهو علة لها بأنه فقط ، وهو مبدع العقل • والمعقول الثاني هو العقل ، الا أنه معقول وعاقل : يشتاق الى أن يعقل ما فيه ، ومعقول لما تحته : والمعقول الثالث هي الصورة الحسية الهيولانية ، التي هي معقولة بعرض لا بذاتها • وذلك أن العقل هو الذي يميزها من حاملها في أمر المنطق: أن يصفها كأنها قائمة بذاتها مباينة لحواملها •

فان قال قائل : فكيف العقل من المعقولات الأول؟

---

(١) أفلوطين عند العرب ص ١٧٨) •

قلنا ان المعقول الاول ثابت قائم بنفسه لا يحتاج الى شيء آخر كحاجة المبصر والعقل ، فان المُبصِر يحتاج الى المُبصَر اليه ليكون مبصِرا ، والعقل يشتاق الى المعقول ليكون عاقلا • فأما المعقول الاول والعقل الاول فهو المُبصِر والمبصَر اليه ، والعاقل والمعقول معا ، لا بنوع ونوع ، لكن بنوع واحد ، لأن المبصِر والمبصَر اليه فيه ومعه ، بل هو المبصِر والمبصَر • وذلك أن الاشياء فيه بلا فضل ، ولا تقسم ، فلذلك صارت الحياة فيه ، والعقل انما يحس الاشياء بسكون دائم ، ويعقل الاشياء ليس كما يعقلها العقل بل بنوع أشرف •

ان العاقل الاول انما يعقل وهو ساكن ثابت ، غير أن من فعله ما هو جوهر ، ومنه ما هو من الجوهر • فاما العقل الذي هو الجوهر ، فهو فعله الاول • وأما الفعل الذي هو من الجوهر ، فهو الكائن من فعله ، وهو الفاعل الثاني ، والفاعل الثاني تبع للفاعل الاول ، اضطرارا ، وهو غير ذلك الفعل ، لأن الفعل كان لا حركة والفعل الثاني كان لحركة • ومثال هذين الفعلين : النار ، فان النار حرارة هي المتممة جوهر النار ثم تولد من تلك الحرارة حرارة أخرى في بعض الاشياء شبيهة

بالحرارة المتممة جوهر النار ، غير أنه وان كانت الحرارة هي التي تولد حرارة أخرى في بعض الاشياء فانما يفعل ذلك بفعل النار ، وذلك أن النار تفعل قوة أخرى مثل قوتها ، وهي نار ثابتة قائمة على حالها ٠

الفاعل الاول يبقى على حاله ساكنا قائما تاما ، فيحدث من تمامه فعل ، ويكون الفعل الذي أحدث شخصا قائما وجوهرا ثابتا ، لأنه انما خرج من قوة عظيمة جدا ٠ والفاعل الاول هو الاول فوق كل جوهر ، وهو قوة الاشياء كلها ٠ وأما المعقول فهو الاشياء ٠ والعقل واحد من الطبائع الكريمة الشريفة التي لا يمكن أن تكون الاشياء الطبيعية أكرم ولا أشرف منه ، لأنه هو الاشياء كلها ، وهو الحق الذي يعلم الاشياء بلا قياس ولا برهان ٠ وههنا طبيعة أخرى أعلم وأشرف من العقل لأنها قبله وعلة له ، وهي التي تسمى الاله تبارك وتعالى٠ ونحن وان كنا نذكره ونعده مع عدد سائر الاشياء ، فانه فوق كل عدد ، وهو خارج من جميع أصناف العدد ٠ وذلك أن العدد الجوهري لا يقع عليه ، ولا العدد الكمي ٠ أما العدد الجوهري فهو الواقع على آنية الشيء ٠ وأما العدد الكمي فهو الواقع

على قدر آنية الشيء : كم هي والكمية ، وان تكثرت ، فانما تتكثر من الواحد من غير أن تفنيه ولا أن تفرقه • وذلك أن الواحد اذا صار اثنين فالواحد على حالــه ، أعني الواحـــد الذي قبـــل الاثنين • والواحد في الاثنين كلاهما أحدان ،وليس الاثنان ولا واحد من الأحدين الذي فيه • فـــان الاحدين كليهما في الاثنين بالسواء • فان كان الاثنان ليسا من الاحدين اللذين فيه ، فكيف الاثنان واحد، وكيف هما ليس بواحد ؟ فنقول ان الاثنين واحد بأن فيه الواحد وهو اثنان فيه الأحدان غير ، وان كان الواحد موجودا في جميع العدد فانه فيه مختلف، وكما أن العدد موجود في سائر الاشياء وليس هو في الاشياء كلها على نوع واحد : وذلك أنه يقال العسكر الواحد والبيت الواحد والخط الواحـــد والآنية الواحدة ــ كذلك سائر العدد في الكمية كلها على نوع واحد • وذلك أن الآحاد التي في الخمسة غير الآحاد التي في العشرة : فأما الواحد الذي في الخمسة فهو الذي في العشرة ، كما أن في صـــورة الواقع يقع على بعض الأعداد أولا ، وعلى بعضها ثانيا وثالثا • وعلى ذلك لا ينـــال الأعداد كلهـــا صورة الواحد نيلا سواء : وذلك أن ما قرب من

الواحد كانت صورة الواحد فيه أقوى وأوضح ، وما بَعُد من الواحد كانت صورة الواحد فيه أضعف وأخفى (١) ·

كان أصحاب فيثاغورس يسمون المبدع الاول بلغز « أي لون » وتفسير : « أي لون » : الذي ليس بكثير · ان أول الأوائل موجود في الاشياء وليس بموجود فيها · ان المبدع الاول يرى العالم لأنه مبدع العالم ، ولا يوجد عالم كان قبله ، وليس هو في العالم ولا في موضع ، لأنه هو أبدع العالم ،فليس هو في موضع لأنه لم يكن موضع قبل العالم · فأما أجزاء العالم فانها معلقة بالعالم وقوامها فيه · فأما النفس فليست في العالم ، بل العالم فيها ، وذلك أن البدن ليس هو موضعا للنفس ، بل هو العقل · وموضع البدن هو النفس ، وموضع العقل شيء آخر وذلك أن الشيء الذي العقل فيه ليس في شيء آخر ، لأنه ليس من فوقه شيء آخر ليكون فيه · فليس هو اذا في شيء من الاشياء · فلهذه العلة ليس المبدع الاول ثابتا في شيء من الاشياء البتة ، بل هو ثابت قائم بذاته ، وليس بثابت

---

(١) افلوطين عند العرب ص ١٨٠ .

مباين ولا هو قائم فيها • وليس شيء من الاشياء يحيط به ، بل هو يحيط بالأشياء كلها • فلذلك صار خير الاشياء كلها ، لأن الاشياء كلها كانت به ، وهو الذي ابتدعها ، وكلها متعلقة به ، غير أن بعض الاشياء تعلقه به أكثر وأقوى ، وبعضها تعلقه به أقل وأضعف • فلذلك صار بعض الاشياء خيرا من بعض لأن الآنية في بعضها أكثر وأبين ، وفي بعضها أقل وأخفى • فاذا أردت أن تنظر الى المبدع الاول فاياك أن تنظر اليه بتوسط الاشياء ، والا كنت انما نظرت الى آثره لا اليه • فاذا أردت النظر اليه ففكر : ما الشيء القائم بذاته ، المكتفي بنفسه ، النقي المحض الذي لا يشوبه شيء آخر ، والذي ينال الاشياء كلها ولا يناله شيء آخر من الاشياء • فاذا فكرت في ذلك ، علمت أنه لا بد من أن يكون في الاشياء شيء على هذه الصفة وأنه هو مبدع الاشياء كلها • ومن الذي يقوى على أن يصف قوة الباري تعالى كلها وينالها بأسرها !

ما أشرف الشيء الذي يقوى أن ينال منها الشيء بعد الشيء ، وهو العقل ! فان العقل اذا هب الى الباري تعالى ثم ألقى عليه بصره ليناله ، فانه ينال منه شيئا قليلا نزرا ، فيصفه بتلك الصفة • فأما

صفته كلها فلن يقوى العقل أن ينالها ولا يصفها ·
واذا أراد العقل أن يعرف الباري تعالى واجتهد في
معرفته وظن أنه قد عرف شيئا منه ، فانما يزداد
منه بعدا · وذلك أن ما يتفلت من صفته أكثر مما
ينال منه · فاذا أردت أن تبصر الباري تعالى ، فألق
بصرك عليه القاء كليا لا القاء متجزءا · وقل انه
الخير · فانه علة للحياة الزكية العقلية الجليلة ·
وذلك أنه ينبوع الحياة والعقل والجوهر والهوية
بأنه واحد فقط وهو بسيط البسيطات ، وأول
الأوائل، لأنه بدء الاشياء كلها ، وهو الذي ابتدعها·
والحركة الأولى منه لا فيه ، والسكون منه ، وهو
لا يحتاج الى السكون · ـ فان كان الباري تعالى
على ما وصفنا فلا تطلبن الباري بعين داثرة ·
فانما الشيء الاول فانه بدء الكون ، وهو أعلى
وأشرف من الجوهر ، لأنه مبدع الجوهر · فان كان
هذا على ما وصفنا قلنا : انه ليست الاشياء كلها
واقعة تحت الحس ، وذلك أن ها هنا شيئا لا يقع
تحت الحس ألبتة · فانه ان لم يكن على ما قلنا
أحلت من الاله تبارك وتعالى فيعرض له حينئذ ما
يعرض للناس الحنين في الاعياد فانهم يتهيمون من
الطعام والشراب ، فاذا رأوا أحدا يدخل في هياكلهم

دعوه فقالوا : هلم وتنعم وعبد لهذه الآلهة فتروقه الأصنام ، فينكر الاله الذي لا يرى ، ويصدق بالصنم الذي يرى · وانما فعلوا ذلك لأنهم قالوا : ما لا يقع تحت الأعيان فليس بشيء ، وانما الشيء الحق : الواقع تحت الأعيان · ويشبه من انتحل هذا القول من أصحاب الحس الذين قد غلب عليهم النوم جل دهرهم فيصدقون بما رأوا قريبا من الرؤيا ويظنون أنها هي الاشياء الحق · وهذا الشوق ، أعني الشوق الحسي ، انما هو شوق ثان لا الشوق الاول ، لأنه لا يراه المشتاق الا بحس المعاينة · فلذلك صار شوقا ثانيا · فأما الشوق الاول الذي لا يقع تحت الحس فهو أعلى وأشرف وأقدم من كل شوق ، وهو الخير الذي لا يجده السبيل الى الصعود والى شيء آخر هو أعلى منه ، فيشتاق اليه · فلذلك كل من نال هذا الخير الاول المحض اكتفى به ووقف ولم يطالب شيئا آخر ، من ورائه لأنه قد سلك الى أفق الاشياء وغاية الغايات ، لأن الباري عز وجل يوصف بالحسن · والخير أقدم من الحسن ، لا بالزمان ، لكنه أقدم منه بالصدق والحق · ففي الخير كل قوة ، وقوة الخير ابتدعت قوة الحسن · وهو علة جميع الاشياء · فمن اراد

أن يصف الباري تعالى فلينف عنه جميع الصفات ، وليجعله خيرا فقط • فأما الخير الاول فهو البسيط المفيد الخير جميع الاشياء ، وليس في الباري تعالى صفة من صفات الاشياء • وهو فوق الصفات كلها ، لأنه علة الصفات ، وذلك أنه لم يحدث الحسن من القبيح ولا الخير من الشر ولا سائر الصفات من اضدادها ، لكنها حدثت من علة هي أعلى منها ، أعني أن الحسن حدث من علة هي فوق الحسن • والخير حدث من علة هي فوق الخير ، بل هي الخير المحض • والفاعل الكريم أفضل من المفعول ، وصفات المفعول كلها في الفاعل ، الا أنها فيه بنوع أرفع وأعلى طبقة • ـ لما رؤيت الاشياء الواقعة تحت الحس ظنت أنه قد استقصى تميز الاشياء • وسمى أصحاب الحس هذه المعرفة حكمة ، ومنهم طبقة ارتفعت قليلا عن الحس ، وذلك أن النفس العاقلة حركتهم من الشيء المقزوز الى طلب الشيء الافضل ، وتركوا الفحص عن الفضائل الشريفة واستعموا الاعمالالارضية الدنيئة ، وجعلوا الشيء الاول الذي ليس وراءه شيء آخر من الاشياء !لارضية الواقعة تحت الحس • فبالحس أرادوا أن يبلغوا معرفة الشيء الاول اذ عجزوا عن المعرفة

التي تنال العقل . وطبقة ثالثة أفاضل ، وهم الذين ارتفعوا من السفل الى العلو وأبصروا النور الساطع بالقوة الفاضلة فيهم النافذة الحادة ، حتى صاروا فوق السحاب وارتفعوا عن بخار الارض المكدرة للعقول ، فوقفوا هناك ورضوا ورفضوا الأشياء كلها ، فالتذوا بذلك الموضع التذاذا فائقا وهو الموضع الحق الملائم لأفاضل الناس » .

هذه المقتطفات من رسالة الربوبية المنسوبة للفارابي تدل دلالة واضحة على أن كاتبها ومصنفها ليس الفارابي ، وانما هي منتخبات مختارة من التساع الخامس لأفلوطين ، قد اختارها أحد الفلاسفة القدماء ، ونسبها الى الفارابي ، لذلك اقتضى التنويه ليكون القاريء على بينة من أمره عندما تقع بين يديه هذه الرسالة .

وقبل أن نغوص في آراء أفلوطين حول أنواع النفوس ، أي في النفوس الجزئية التي انبثقت من النفس الكلية ، ينبغي أن نعرج على وحدة هذه النفوس ، لنعرف اذا كانت كلها تكون نفسا واحدة حسب رأي أفلوطين الذي أبداه في مستهل المقال الثالث وفي المقال التاسع من التساعية الرابعة .

ولنستمع الى أفلوطين مـاذا يقول في الاشكـالات المتعلقة بالنفس في المقال الثالث :

« خليق بنا أن نوقـف هذا البحث على كـل الاشكالات المتعلقة بالنفس : فأما أن نفلح في القاء ضوء عليها ، أو تظل هذه المشكلات قائمة بعد أن نكون قد اكتسبنا معرفة بها على الاقل · والحق أنه ما من موضوع أجدر بالبحث والتنقيب والنقاش من هذا الموضوع · ومن بين العوامل العديدة التي تدفعنا الى دراسته أنه يوسع معارفنا في اتجاهين : اتجاه الاشياء التي تتخذ من النفس مبدأ ، واتجاه الاشياء التي ترد منها النفس · وفضلا عن ذلك ، فنحن حين نقوم بهذا البحث انما نلبي تلك الدعوة الالهية التي أمرتنا أن نعرف أنفسنا بأنفسنـا · وأخيرا فان شئنا أن نبحث في أي أمر آخر ، ونصل الى ادراكه ، واذا رمنا الوصول الى ذلك التأمـل الذي هو موضوع حبنا ، فمن الطبيعي أن نتساءل عن طبيعة الشيء الذي يقوم بهذا البحث · واذا كان العقل الكلي ينطوي في ذاته على ثنائيـة ، فالأحرى أن تكون في العقول الفردية ذات تتلقـى وموضوع يتلقى · أما كيف يتلقى عقلنا الامور الالهية فذلك ما ينبغي علينا بحثه ، ولكن هذا البحث

لن يكون ممكنا الا بعد أن ندرك كيف ترد النفس الى الجسم (١) ٠

والآن فلنعد مرة أخرى الى أولئك الذين يدعون أن نفوسنا صادرة عن النفس الكلية ٠ انهم ليقولون أنه على الرغم من أن مجال نفوسنا ومجال النفس الكلية واحد ، وعلى الرغم من أن قدرتهما العقلية متشابهة ، فان ذلك ولا شك ينهض دليلا كافيا نثبت به أن نفوسنا لا يمكن أن تكون أجزاء من النفس الكونية ، اذ أن الاجزاء متجانسة مع الكل ٠ ثم أنهم يهيبون برأي أفلاطون ، الذي قال في الفقرة التي أثبت فيها أن للكون نفسا تحييه « وكما أن بدننا جزء من العالم فنفسنا بدورها جزء من النفس الكونية » ٠ وفضلا عن ذلك فان أفلاطون يقول ، ويثبت بوضوح ، أننا نتبع حركة الكون الدائرية ، وأننا نتلقى منها شخصيتنا وأحوالنا ، واننا ما دمنا قد ولدنا داخل الكون ، فاننا نتلقى نفوسنا من ذلك الكون المحيط بنا ٠ وكما أن كل جزء منا يتلقى جزءا من نفسنا ، فكذلك ــ وبالمثل ــ نتلقى نحن ذاتنا ، بوصفنا

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص (١٧٥) ٠

أجزاء بالقيـاس الى الكون ، جزءا مـن النفس الكونية • ويعبر أفلاطون عـن نفس المعنى مرة أخرى فيقول : « ان النفس الكلية ترعى مجموع الاشياء غير الحية » • أي أنه لا يعترف ، من بعد نفس العالم ، بأية نفس غريبة عنها ، ما دامت تلك النفس تتولى رعاية مجموع الاشياء غير الحية •

وسنرد أولا على هذا الزعم قائلين : ان أصحابه ليسلمون بتجانس النفوس الفردية مع نفس العالم، لأنهم يعترفون بأن هذه النفوس جميعا تدرك نفس الموضوعـات • واذن فهـم يسلمون بأن النفوس الفردية ونفس العالم من نوع واحد ، وفي هـذا انكار للقول بأن هذه النفوس أجزاء منها • وانما الأصوب أن يقال ان هناك نفسا هي في الوقت ذاته نفس واحدة وكل واحدة من النفوس • فاذا مـا سلم خصومنـا بوحـدة النفس ، فانهـم يعودون فيقولون باعتماد النفس على مبدأ آخر ، لا يرتبط بهذا الموجـود أو ذاك ، ولا بالعالم أو بأي شيء آخر ، بل هو مصدر كل نفس في العالم وفي كل كائن حي ، والواقع أن من الصواب أن يقال ان النفس في كليتها ليست نفس شيء معين ، ما دامت جوهرا ،

وما دامت النفوس ، أي نفوس الاشياء الجزئية ، تغدو كذلك بالعرض (١) ٠

ولكن علينـا ولا شك أن نشرح بمزيـد من الوضوح ما يقصد هنا بكلمة « جزء » : فقد يقصد بالجزء أن يكون جزءا من جسم ، سواء أكان الجسم متجانسا أم غير متجانس ، وهذا ينبغي استبعاده ، وحسبنا في ذلك أن نلاحظ أن الاجزاء في الاجسام التي تتجانس أجزاؤها،تختلف بكتلتها ، لا بنوعها٠ فبياض هـذا الجسم مثـلا ليس جزءا منـه على الاطلاق ، والبياض الموجود في جزء من اللبن ليس جزءا من البياض الذي يوجد في كل كتلة اللبن ٠ فنحن هنا بازاء بياض جزء من اللبن ، لا جزء من بياض اللبن : اذ أن البياض لا شكل ولا كم له على الاطلاق ٠ فشأن هذا المعنى الاول هو اذن كما بينا٠

وقد تقال كلمة « جزء » بمعنى آخر عن الاشياء التي ليست بأجسام،وعندئذ تطلق اما على الأعداد، كأن يقال مثلا ان العدد ٢ جزء من ١٠ ٠ والكلام هنا ينصب على الأعداد المجردة وحدها ــ أو بالمعنى

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص (١٧٦ ــ ١٧٧) .

الذي يتكلم فيه المرء عن جزء من دائرة أو خط ، أو بمعنى جزء من علم ٠

ففي مجموعات الوحدات،وفي الاشكال الهندسية، كما في الاجسام ، ينقص الكل حتما اذا ما قسم الى أجزاء ، ويصبح كل جزء أصغر من الكل : اذ أن تلك كميات ، ولما كانت تستمد كل وجودها من كميتها ، وان لم تكن هي الكم في ذاته ، فانها بالضرورة قابلة للزيادة والنقصان ٠ على أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون هو المقصود بكلمة « جزء » اذا ما قيلت بصدد النفس ٠ اذ أن النفس ليست كماً ، كأن نقول عن النفس الكلية انها العشرة ، وعن النفوس الجزئية أنها هي الوحدات المكونة لها ٠ فلو قلنا ذلك لكان لقولنا عدة نتائج ممتنعة : فالعشرة ليست وحدة ، وعلى ذلك فاما أن كلا من وحداتها المكونة نفس ، أو أن هذه النفس الشاملة مركبة من وحدات ليست بذات نفس ٠ ولنذكر هنا أيضا أن أجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل – غير أنه ليس من الضروري ، في حالة الكم المتصل، أن تكون الاجزاء مماثلة للكل ، أي أن تكون أجزاء الدائرة والمربع مثلا دوائر ومربعات ٠ وحين يمكن أن تكون الاجزاء مشابهة للكل فليس من الضروري

أن يكون ذلك التشابه تاما • فأجزاء المثلث مثلا ليست كلها مثلثات ، بل أشكال مختلفة ـ ومع ذلك فهم يسلمون بأن النفس متجانسة مع أجزائها • ونحن لا ننكر أن الجزء من الخط هو خط بالفعل ، ومع ذلك فهو يختلف عن الخط الكلي في حجمه • فان قيل ان الفارق بين النفس الجزئية والنفس الكلية فارق في الحجم ، كان معنى ذلك أننا نجعل من النفس ، التي لن تستمد عندئذ صفتها المتميزة الا من الكم ، كمية وبالتالي جسما • ومع ذلك فقد افترضنا أن النفوس كلها متشابهة وتامة • فمن الواضح اذن أن النفس الكلية ليست مقسمة على النحو الذي يقسم به حجم • ومن المحال أن يسلم خصومنا ذاتهم بأن النفس الكلية تشطر الى أجزاء : فلو شطرت النفس لكان في ذلك ضياعها ، ولما عادت الا لفظا ، ان كانت من قبل كلا على الاطلاق، ولأصبحت النفس أشبه بنبيذ يوزع على أقداح عدة ، بحيث يكون كل جزء في كل قدح جزءا من الكتلة الكلية للنبيذ (١) •

فهل النفس جزء بالمعنى الذي تعد فيه نظرية

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص (١٧٨ ــ ١٧٩).

من العلم جزءا من ذلك العلم منظورا اليه ككل ؟
الواقع أن العلم يظل على وحدته رغم هذا التقسيم الى نظريات ، وما هذا التقسيم الا ايضاح لكل من أجزائه وتحقيق له ، وبهذا تنطوي كل نظرية بالقوة على العلم الكلي ، ومع ذلك فالعلم الكلي لا يتأثر وجوده بها • ولكن لو كان ذلك حال النفس الكلية والنفوس الجزئية ، لما كانت النفس الكلية ، التي لها مثل هذه الاجزاء ، نفسا لهذا الشيء أو ذاك ، ولوجدت في ذاتها ، وعندئذ لن تكون النفس الكلية هي نفس العالم ، وانما تصبح نفس العالم بدورها نفسا جزئية • ولما كانت كل النفوس من نوع واحد ، فانها كلها تصبح أجزاء لنفس واحدة • وعندئذ فعلى أي أساس تتميز احداها بأنها نفس للعالم وبقية النفوس بأنها نفوس أجزاء من العالم ؟

فهل النفوس أجزاء في النفس الكلية ، بالمعنى الذي نسمي فيه النفس الموجودة في اصبع الحيوان ، جزءا من النفس الكاملة الموجودة في الحيوان كله ؟ هذه النظرية تزعم اما أنه ليس ثمت نفس الا في جسم ، أو أن كل نفس ليست في جسم ، بحيث تكون نفس العالم خارجة عن جسم العالم ، وتلك مسألة

سنبحثها فيما بعد · أما الآن فلنمض في هذه المقارنة باحثين عن المعنى الذي يمكن أن تفسر به ·

لو كانت نفس العالم تنتشر في كل الكائنات الحية (كما تنتشر النفس الفردية في كل أجزاء الكائن الحي) ، ولو كانت كل نفس جزءا بهذا المعنى ، فعندئذ لن يكون في هذ انقسام لها ، لأنها تنتشر في كل الكائنات ذوات النفوس بحيث تكون في كل موضع كما هي ، كاملة واحدة ، وتتمثل في موجودات عديدة في نفس الوقت ، وكل هذا لا يسوغ لنا القول ان هناك نفسا كلية من جهة وأجزاء لهذه النفس من جهة أخرى ، وبخاصة اذا أضفنا الى ذلك أن لكل جزء نفس القوى · بل ان اختلاف وظيفة كل جزء عن وظيفة الجزء الآخر ، كاختلاف وظيفة العينين عن الأذنين مثلا ، لا يستتبع القول ان جزء النفس الذي يتحكم في العينين مختلف عن ذلك الذي يتحكم في الآذان · فلندع لسوانا هذه التقسيمات · وانما النفس واحدة وان اختلفت الملكة التي تعمل في كلتا الحالتين ، ولكن كل الملكات الأخرى توجد في كل من هاتين الملكتين ، وما يرجع اختلاف الادراك الا الى اختلاف الاعضاء · فكل ادراك هو ادراك صور يمكن أن تتلقى على أي نحو ، ودليل ذلك أن

كل المؤثرات لا بد أن تنتهي الى مركز واحد ، اذ أنه ليس في استطاعة كل عضو من الاعضاء أن يتلقى كل المؤثرات ، بل ان لكل عضو مؤثراته الخاصة ، ولكن الحكم على هذه المؤثرات يتوقف على مبدأ واحد ، يفهم ـ شأنه شأن القاضي ـ كل ما يصدر من الاقوال وما ينفذ من الأعمال ·

فالنفس الكلية اذن ، كما يقولون ، وحدة ماثلة في كل مكان ، وان اختلفت وظائفها · فاذا كانت الاجزاء لها بمثابة الاحساسات (في الكائـن الحي الجزئي) فعندئذ لن يتسنى لكل جزء أن يفكر ، وانما تستطيع ذلك النفس الكلية وحدها · أما اذا كان كل جزء قادرا على التفكير ، لكان موجودا في ذاته ، واذن تكون النفس (الفردية) مفكرة شأنها شأن النفس الكلية ، فهي في هوية مع تلك النفس ولا يمكن أن تكون جزءا من كل (١) ·

اذا فهمنـا وحدة النفس على هذا النحـو ، فسيعرض لنا سؤالان ينبغي علينا أن نجيب عنهما ، لأنهما ناتجان عن هذا الفهم · أولهما : هل مـن

---

(١) أفلوطين : التساعية الرابعة ص ١٨٠ .

الممكن أولا أن يكون الشيء في كل الاشياء معا ؟ ثم انهم يقولون ان ثمت نفسا في الجسم ، وأخرى ليست فيه ـ ومن الأصوب ولا شك أن يقال ان كل نفس في جسم دائما ، وبخاصة نفس الكون ، التي لا يتصور أحد تركها جسمها كما تفعل نفسنا • ومع ذلك فالبعض يقول ان نفسنا وان كانت ستترك جسمها الحالي ، فلن تظل مع ذلك خارجة عن كل جسم • ولكن هب أن هذه النفس تخرج عن كل جسم ـ فكيف تترك نفس جسمها ، بينما تحتفظ نفس أخرى به ، مع أن النفس في الحالتين هي هي ؟ ان العقل يتفرق ولا شك ، عن طريق التغاير ، الى أجزاء تتميز بعضها عن البعض كل التميز ، ومع ذلك فهذه الاجزاء متوحدة دائما • واذا كان جوهر العقل لا يعرف القسمة أصلا ، فليس ثمت صعوبة في تفسير تفرق العقل • أما بصدد النفس ، التي يقال عنها أنها « قابلة للانقسام من جسم الى جسم »، فان فكرة وحدة النفوس هذه تثير مشكلات عدة •

وفي وسعنا أن نتلمس حلا لهذه المشكلات بالقول ان الوحدة موجودة في ذاتها وبانها لا تهبط الى الجسم • ومن هذه الوحدة تستمد كل النفوس ، سواء في ذلك العالم وباقي النفوس ، وتظل تلك

النفوس سويا الى حد معين ، فلا تكون كلها الا نفسا واحدة ، طالما أنها ليست نفوس موجود بعينه ، وهي في استمساكها بالوحـــدة واتصالها بعضهــا ببعض عن طريق أطرافها العليا ، تنبعث بذاتها هنا وهناك ، كنور يقترب من الارض وينتشر في بيوتنا ، وان لم يتجزأ بانتشاره أو بفقد وحدته • فنفس العالم تظل دائما في المجال الأعلى ، لأنها لا تعرف هبوطا الى العالم الاسفل ، ولا يتملكها شـــوق الى المحسوسات • أما نفوسنا فلا تظل في تلك المنطقة دواما ، لأن لها نصيبا معلوما من المادة التي تضاف اليها في عالمنا هذا ، ولأنها ترعى جسما يتطلب منها كل انتباه • وان نفس العالم لتشبه ، في جزئهـــا الأدنى على الاقل ، نفس شجرة ضخمة ، تتحكم في حياتها دون جلبة أو عناء • أمـــا نفسنا فجزؤها الأدنى أشبه بالديدان التي تتوالد على أغصـــان الشجرة المتشابكة ـ وتلك في الحق صورة البدن الحي في الكون ـ وتأتي بعد ذلك نفس أخرى تتفق مع الجزء الأعلى للنفس الكونية ، ولنا أن نقارنها بزارع تشغله الديدان المتولدة في النبات ، ويحرص كل الحرص على تهذيب الشجرة • كما يمكننا أن نشبه النفسين بانسان صحيح الجسم ، يحيا مـــع

غيره من أصحاء الجسم ، فيتفرغ عندئذ لما ينبغي عليه عمله ومعرفته من الأمور ، أما لو كان مريضا لكرس جهوده للعناية بجسمه،ولشغل به وحده(١) ٠

ولكن (ان صح أن النفس واحدة بهذا المعنى) فكيف تظل هناك نفس هي نفسك ، ونفس هي نفس شخص آخر ؟ وهل النفس الموحدة نفس أحدهما بجزئها الأدنى،ونفس الآخر بجزئها الأعلى؟ لو قلنا ذلك لكان معناه أن سقراط يظل باقيا طالما ظلت نفسه في جسم ، وسيفنى اذا ما وصلت نفسه الى منطقة الكمال ٠ ولكن أي موجود حقيقي لا يفنى : فالمعقولات في العالم المعقول لا تفنى أبدا ، لأنها ليست موزعة على أجسام ، وانما تظل كل منها باقية ، وتحتفظ ــ بجانب صفتها المميزة ــ بصفة مشتركة بينها جميعا ، هي الوجود ٠ كذلك الحال في النفوس التي يرتبط كل منها بمبدأ عقلي تعتمد عليه ، والتي هي تعبير عن تلك العقول ، فتكون أكثر من المباديء العقلية عددا لأنها ناتجة عن نموها وتكثرها ٠ وهي تنشأ عن المباديء العقلية كما ينشأ العدد الكبير عن العدد الصغير ، واذ تظل

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ١٨٢ .

متصلة بأصلها وتناظر كل منها مبدأ عقليا أقل منها انقساما ، نراها قد شاءت هي ذاتها أن تنقسم ، ولكنهـا لا تستطيـع أن تمضي في الانقسام حتى منتهاه ، بل تحتفظ بالهوية مع الاختلاف ، فتظل كل منها قائمة على أنها وحدة ، ولكنها كلها معا لا تكون الا موجودا واحدا ٠

ذلك اذن هو مجمل هذا الرأي ٠ فكل النفوس قد نشأت عن نفس واحدة ٠ وتلك النفوس الكثيرة الناشئة عن نفس واحدة هي كالمباديء العقلية ، مفارقة وليست بمفارقة ٠ والنفس التي تظل باقية هي التعبير الواحد عن العقل ، ومن تلك النفس نشأت المباديء العقلية اللامادية الخاصة ، كما يحدث في العالم المعقول » ٠

هبوط النفس الى الجسم عند أفلوطين :

جميع حكماء الاغريق الذين سبقوا أفلوطين قد تحدثـوا في كتبهم عـن فكـرة هبوط النفس ، والفيلسوف اليوناني الوحيد الذي اقترب تفكيره حول هذه الناحيـة الفلسفية الهامـة مـن تفكير أفلوطين هو أفلاطون ، لذلك نلاحظ أن أفلوطين عندما يتحدث عن هبوط النفس يجري مقارنة بين

أفكار أفلاطون و بين ما يقول به هو ، لذلك ظهر بعض التناقض بين أفكارهما لأن أفلاطون يعتبر هبوط النفس من عالمها العلوي نتيجة نقص انتابها، لذا فهو يعتبر هذا النقص سيء ومذموم ، والنفس حسب رأيه عندما دخلت الجسم انما دخلت السجن، وهي لا تهبط الى هذا العالم الا اذا فقدت أجنحتها •

أما فكرة أفلوطين فهي تنهد الى التوفيق بين فكرة أفلاطون وما يقول به هو ، حيث يؤكد تحكم الضرورة المحتومة في هبوط النفس ، ولكنه يعود فيصبغ هذه الضرورة بصبغة تقويمية ، أي يجعلها مرتبطة بنوع من الخطأ ترتكبه النفس • ولنستمع اليه ماذا يقول في المقال الثامن من التساعية الرابعة حول هبوط النفس الى الجسم :

« ١ — كثيرا ما أتيقظ لذاتي ، تاركا جسمي جانبا • واذا أغيب عن كل ما عداي ، أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء ، وعندئذ أكون على يقين من أنني أنتمي الى مجال أرفع ، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة ، وأتحد بالموجود الالهي • وحين أصل الى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية • ولكني ، بعد مقامي

هذا مع الموجود الالهي ، حين أعود من معاينة العقل الى الفكر الواعي ، أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحالي ، وكيف أمكن أن ترد النفس الى الاجسام ، ما دامت طبيعتها كما بدت لي ، وان كانت في جسم (١) ٠

ولقد قال هرقليطس ، الذي دعانا الى بحث هذا الموضوع ، بضرورة التبادل بين الأضداد ، فتحدث عن « طريق الى أعلى والى أسفل » وقال إن « الشيء مع تغيره يظل في سكون » و « أن تكرار مجهود مطرد واحد أمر ممل » ٠ تلك هي المجازات التي يستخدمها ، ولكنه أغفل توضيح أقواله ، وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بأنفسنا عما اهتدى اليه هو ذاته في بحثه ٠

وقال أنبادقليس ان الهبوط الى هنا قانون محتم على النفوس الخاطئة ، وأنه هو ذاته بعد أن كان نائيا الى جوار الآلهة ، قد أتى الى هذا العالم ، مطيعا لحمق الخلاف ـ فلم يكشف لنا في هذا الصدد أكثر مما كشف فيثاغورس ٠ وقد فسر تلاميذه هذه

---

(١) أفلوطين : التساعية الرابعة ص ٣٢٣ .

الفقرة وفقرات غيرها تفسيرا أسطوريا ، ولكن الأسلوب الشعري لم يمكنه من أن يكون واضحا ·

ويبقى أمامنا أفلاطون الالهي ، الذي قال عن النفس أمورا جميلة عديدة ، وتحدث في مواضع كثيرة في أبحاثه عن ورودها الى هذا العالم ، ولذا نأمل أن نستخلص منها شيئا واضحا · فماذا يقول هذا الفيلسوف ؟ ليس في وسعنا أن نعرف ما يعنيه بسهولة ، اذ يبدو أنه لا يقول دائما نفس الشيء · ولكنه يظل دائما على احتقاره للمحسوس ، ويصيب على النفس حلولها في البدن ، فيقول أنها في سجن ، وأنها فيه كأنها في مقبرة ، وأن المرء في « الأسرار » لينطق بحقيقة كبرى حين يقول ان النفس في سجن· والكهف عنده (١) ، كالحجر عند أنبادقليس ، يعني ـ على ما يبدو لي ـ عالمنا ، حيث يكون السير نحو العقل ، كما قال ، تحريرا للنفس من علائقها ، وصعودا الى خارج الكهف · وفي « فيدرس » نرى فقدان النفس لأجنحتها علة لوصولها الى عالمنا الأرضي · وهي تعود الى الصعود ، ثم ترجع بها

---

(١) اشار الى الكهف في كتابه الجمهورية ، والى السجن والمقبره في فيدون .

اكمال الدورة الى هنا مرة أخرى · وما يبعث بنفوس أخرى الى هنا هي أحكام ، أو مصير ، أو قدر أو اتفاق ·

وهكذا نرى ورود النفس الى الجسم ، تبعا لكل هذه الفقرات ، أمرا مذموما · ولكنه حين يتحدث في « طيماوس » عن الكون المحسوس ، يثني على العالم ويعده الها خيرا · فالنفس هبة من فضل الصانع ، ترمي الى بث العقل في الكون ، اذ أن وجود العقل فيه لازم ، وهذا لا يتأتى ان لم تكن له نفس · ولهذا أرسل الله للكون نفسا مثلما أرسل نفسا لكل منا ، حتى يكون الكون كاملا : اذ لا بد أن توجد في العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد في العالم المعقول ، ومثلها · ويترتب على ذلك أننا ، حيث نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا ، فانما نتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام : على أي نحو ترتبط النفس طبيعة بجسم ؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم ، هو : ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذي تقيم فيه النفس طوعا أو كرها أو على أي نحو آخر ؟ وأخيرا نعرض لسؤال عن الخالق : هل أحسن صنعا أم أساء بخلق هذا العالم ، وبجمعه بين

نفس العالم وجسمه ، وبين نفسنا وجسمنا ؟

ربما كان يلزم نفوسنا ، لكي تدبر الاجسام السفلى ، أن تتخللها الى أعماقها ، ان كان ينبغي على الأقل أن تسيطر عليها ، ولولا ذلك لدب التفرق في كل الاشياء ، ونقل كل منها الى موضعه الخاص - اذ أن لكل شيء في الكون محلا طبيعيا خاصا - ولاحتاجت هذه الاجسام الى عناية تتعدد وتتنوع : اذ أن الاجسام تتقابل مع كثير من الاجسام الغريبة ، ولا بد لها ، في خضوعها الدائم للحاجة ، من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جمة ٠

أما الموجود الكامل ، الذي لا يشوبه نقص ، أي الموجود المستقل الذي لا ينطوي على شيء مضاد لطبيعته (أي العالم) ، فليس في حاجة الا الى نظام طفيف ٠ وأما النفس ، فما دامت لا تعرف رغبات ولا انفعالات ، فانها تظل على النحو الذي تقتضيه طبيعتها ، ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات ما دامت لا تقبل أية زيادة أو نقصان ٠

ولذا قال (أفلاطون) ان الكمال يتحقق لنفسنا بدورها اذا اتحدت بهذه النفس الكاملة ، التي تسري في السماء وتتحكم في العالم بأسره ٠ وطالما

ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية · بحيث لا تدخل في الاجسام أو في موضوع مادي ، فانها تتحكم بسهولة في الكون كنفس للكل ، اذ ليس مما يضير النفس مطلقا أن تهب الجسم قوة الحياة ، طالما أن العناية التي تمارسها (١) على الموجود الأدنى لا تعوقها من أن تظل في مقر خير منه،ذلك بأن السيطرة على نوعين : سيطرة المجموع الذي ينظم الاشياء بسلطة ملكية عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها ، وسيطرة الموجودات الجزئية التي تمارس بفعل شخصي ، وباتصال مع موضوع الفعل ، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذي يقع فعله عليه · فالنفس الالهية تتحكم في السماء بأسرها على النحو الأول ، وهي تعلو عليها بخير أجزائها ، وترسل اليها آخر قواها ·

فليس لنا اذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس في محل أدنى ، اذ أن النفس لا تحرم من الاشياء الكامنة في طبيعتها قط ، بل هي تملك منذ الأزل ، وستظل تملك على الدوام ، هذه القدرة التي لا يمكن أن تكون بالنسبة اليها طبيعة مضادة ، أي أن

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٣٢٦ .

هذه القوة تنتمي اليها دواما ، وهي لم تبدأ قط ٠

وحين يقول (أفلاطون) ان نفوس النجوم هي لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم ـ اذ أنه يضع أجسام الكواكب أيضا داخل حركات دائرية للنفس ـ نراه يبقي للنجوم ما هي خليقة به من سعادة ٠ ذلك بأن هناك سببين يجعلان اتحاد النفس والجسم أمرا لا يحتمل : فذلك الاتحاد أولا عقبة في سبيل التفكير ، وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورغبات ومخاوف ٠ على أن شيئا من هذا لا يطرأ على نفس النجوم ٠ فهي لا تغوص في باطن الاجسام، وهي لا تنتمي الى شيء ، وهي ليست ملكا لجسمها ، بل جسمها ملك لها ، وليس من شأنها أن تخضع لأي نقص أو عيب ٠ فهي اذن مليئة بالرغبات والمخاوف، اذ أنها لا تنتظر شيئا تخشاه من جسم مماثل لجسمها، وليس هناك أي شيء يتجه بها الى أسفل ، ويصرفها عن تأملها الخير السعيد ، وهي دائما قريبة من المثل العليا ، تنظم الكون بقوتها ، دون أن تنقذ هي ذاتها شيئا ٠

ولكن ما القول في النفس البشرية التي توجد بأسرها ـ على ما يقال ـ في الجسم ، حيث تعاني

الشر والألم ، وحيث تحيا في أسى ، ورغبة ، ورهبة، وكل ضروب الشر ، والتي يعد الجسم لها سجنا ومقبرة ، والعالم كهفا وجحرا ؟ ألا يتنافى هذا الرأي عنها مع ما قيل عنها ؟

فلنقل الآن ان أسباب هبوط النفس ليست واحدة • فكل العقول ، ومنها العقل الكلي وغيره ، توجد في مجال التعقل الذي نسميه بالعالم المعقول • وهذا العالم يشتمل أيضا على القوى العقلية التي ينطوي عليها العقل الكلي والعقول الفردية ــ اذ أن العقل ليس واحدا ، بل هو واحد وكثير في نفس الآن • ولا بد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة • فمن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة ، مثلما تصدر الانواع ، العليا منها والدنيا ، عن جنس واحد • وبعضها قد وهب عقلا بوفرة ، وبعضها وهبه أقل من سابقه ، وذلك في العقل الفعال على الاقل • اذ أن هناك عقلا ينطوي بالقوة على الكائنات الاخرى كأنه كائن حي كبير ، وهناك عقول أخرى يحتوي كل منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة • فالأمر هنا أشبه ما يكون بمدينة لها نفس تتضمن سكانا لكل منهم نفس ، ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى ، وان لم يكن هناك

ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها • والامر هنا أيضا كأن نيرانا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار • فالحقيقة الكاملة للنار هي حقيقة مجموع النار ، أو بالأحرى تلك التي تصدر عنها حقيقة تلك النار بأسرها • ووظيفة النفس العاقلة هي التفكير ، ولكنها لا تكتفي بالتفكير وحده ، اذ لو كانت تلك هي مهمتها الوحيدة ، لما تميزت عن العقل في شيء • فهي اذ تضيف الى ملكتها العقلية شيئا آخر هو الذي يميز وجودها الخاص بها ، لا تظل عقلا ، بل لديها أيضا وظيفة خاصة ، شأنها شأن كل الاشياء الحقيقية • وهي حين تلقي بنظرتها الى الحقيقة السابقة عليها ، تفكر ، وحين تنظر الى ذاتها ، تبقى على ماهيتها ، وحين تنظر الى ما يليها ، تنظم وتدبر وتتحكم • اذ ليس التوقف عند المعقول ممكنا على الاطلاق ، ان كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده ، هي أدنى منه ولا شك ، ولكنها موجودة بالضرورة ، ما دامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل •

ان النفوس الفردية تمارس ميلها العقلي حين تعود الى الموضع الذي أتت منه ، ولكن لها قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا ، فهي أشبه بالشعاع

المضيء الذي يرتبط بالشمس من أعلى ، ولا يأبى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء ·

ولو كانت النفوس تظل في المعقول مع النفس الكونية ، لوجب أن تتخلص من الألم ، فهي معها في السماء ، تشاركها السيطرة ، كالملوك الذين يظلون مع العاهل الاعظم ، فيحكمون معه دون أن يهبطوا الى مكانة رجال الحاشية ، ففي ذلك المجال تكون كل النفوس معا ، وفي موضع واحد · ولكنها تتغير وتنتقل من الكون الى أجزائه · فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها ، وتسأم حياتها مع شيء آخر ، فتنطوي على ذاتها · وحين تظل طويلا في هذا الابتعاد والانفصال عن الكل ، دون أن توجه أنظارها صوب المعقول ، تغدو جزئية ، وتنعزل وتضعف ، وتدب الكثرة في فعلها ، ولا تتأمل الا أجزاء · ففي استنادها الى موضوع واحد منفصل عن المجموع ، تبتعد عن كل الباقين ، وترد الى هذا الموضوع الواحد الذي يصطدم به كل الباقين وتتوجه نحوه ، فتبتعد عن المجموع ، وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة ، وتغدو متعلقة به ، تضمن له موضوعات خارجية . وتصبح ماثلة ومتغلغلة فيه الى حد كبير ·

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحة ، والسجن في الجسم ، للنفس المنحرفة عن الطريـق السوي الذي كانت تحكم فيه الموجودات العليا ، مسترشدة بالنفس الكونية ، وهي الحالة السابقة التي يقتضي خيرها ذاته أن تعود اليها ٠

فالنفس اذن قد قيدت وغللت بعد هبوطها ، ولا يتم فعلها الا بواسطة الحواس ، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل ٠ فهي ، على ما يقال ، في قبر وسجن ٠ ولكنهـا حين تعـود الى التفكير ، تتخلص من هذه العلائق ، وتعود الى الصعود عندما تبتدأ تتذكر لتتأمل الموجود ٠ اذ أنها تظل مشتملة ، رغم كل ذلـك ، على جـزء أعلـى ٠ فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة : هي تحيـا تلـك الحياة الأخرى تارة ، وهذه الحياة الدنيا تارة أخـرى ، وتنهمك في حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل ، أما حياتها الثانية فلا تنغمس فيها الا اذا اضطرتها الى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة ٠

هذا ، على وجه التقريب ، هو ما يرمي اليه أفلاطون ، حينما يجعـل في خليط المجال الأدنـى أقساما وأجزاء ٠ فمن الضروري ، كما يقـول ،

ألا تصل النفوس الى الميلاد الا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء أو ذاك من الخليط • وحين يقول ان الله يبذر النفوس ، فعلينا أن نفهم هذا القول بالمعنى الذي يصور به الله متكلما ومتحدثا• اذ أن أفلاطون يصور لنا الاشياء المفروزة في طبيعة الكون متولدة مخلوقة ، ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية •

واذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات : بذر النفس في تربة الصيرورة ،وهبوطها الذي يرمي الى كمال الكون ، والعقاب ، والكهف وضرورة هذا الهبوط وحريته ـ اذ أن الضرورة تنطوي على الحرية ـ والحلول في الجسم ، بوصفه حلولا في شيء مرذول • كذلك لا تختلف تعبيرات أنبادقليس : المنفي الذي يفصلها عن الله ،والرحلة الهائمة ، والخطيئة ، وكذلك تعبير هرقليطس : الراحة في الفرار (١) •

ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الحرية في الهبوط لا تتناقض مع الضرورة • فالمرء لا يتوجه

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٣٢٠ .

الى الأسوأ الا كرها ، ولكنه لما كان يتوجه اليه بحركته الخاصة ، ففي وسعنا أن نقول انه يتحمل عقوبة ما اقترفه • ومن جهة أخرى ، فما دام هناك قانون أزلي للطبيعة هو الذي يتحكم في هذه الافعال والانفعالات ، وما دام الموجود الذي يضم الى الجسم بهبوطه من المجال الأعلى يلبي عند وصوله حاجات موجود آخر ، فان المرء لا يكون متجنيا على نفسه أو على الحقيقة حين يقول ان الله هو الذي أرسله • والواقع ان آخر آثار المبدأ ترتبط دائما بالمبدأ الذي صدرت منه ، حتى لو كان الوسطاء عديدين •

أما عن الخطيئة فهي مزدوجة : هي تلك التي تهتم بها النفس لهبوطها ، وتلك التي يكون قوامها الأفعال المرذولة التي ترتكبها النفس حين تأتي هنا • فالأولى هو حالة هبوطها ذاتها ، أما عن الثانية ، فحين يكون غوص النفس في الجسم أقل عمقا ، وحين تنسحب منه بسرعة أكبر ، فهي خليقة بأن يحكم عليها تبعا لمزاياها ـ وهنا تعني كلمة الحكم أن الامر يتوقف على قانون إلٰهي ـ ولكن الافراط في الرذيلة يستحق عقابا يشرف عليه زبانية القصاص •

وهكذا تأتي النفس . ذلك الموجود الالهي الذي يصدر عن المجالات العليا ، الى داخل جسم · والنفس ، آخر الألوهيات ، تأتي هنا بميل ارادي ، لتمارس قوتها وتبث النظام فيما هو تال لها · فاذا فرت النفس من هذا العالم في أسرع وقت ممكن ، فلن ينالها أي أذى نتيجة لكونها قد عرفت الشر ، وعرفت طبيعة الرذيلة ، ومارست قواها وأنتجت أفعالا وآثارا · فكل القوى التي تظل في العالم اللامحسوس غير فعالة ، تغدو عقيمة ان لم تنتقل الى الفعل ، بل ان هذه القوى ان لم تتكشف وتصدر عن النفس ، لجهلت هذه أنها تملكها : اذ أن الفعل يكشف دائما عن قوى كامنة خفية ليست في ذاتها حقيقة فعلية · والواقع أن كل امريء يعجب للكنوز الباطنة في أي موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية ، كما تظهر في الافعال الدقيقة التي تصدر عنه ·

لا ينبغي أن يوجد شيء واحد فحسب ، والا لظل كل شيء خفيا ، ما دامت الاشياء لا تكون لها في الواحد أية صورة متميزة · ولو ظل الواحد ساكنا في ذاته لما وجد أي موجود خاص · ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التي لها مرتبة

النفوس ، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد ·

وبالمثل لا ينبغي أن توجد النفوس وحدها ، دون أن تظهر آثار فعلها · فمن الخصائص الكامنة في كل طبيعة أن تنتج من بعدها ، وأن تنمي ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم ، هو نوع من البذرة ، الى ناتج حسي · ويظل الحد السابق في المكان الخاص به ، ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه · وليس عليه أن يبقي هذه القوة ساكنة ، أو أن يغار منها فيجعل لها آثارا محدودة ، بل يجب أن تتقدم هذه القوة دواما ، حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق الى آخر الموجودات في حدود الامكان ، نتيجة لعظم هذه القوة التي تمد هباتها الى كل الموجودات ولا تترك شيئا دون أن يناله منها نصيب · اذ لا شيء يمنع موجودا من أن يكون له من الخير النصيب الذي يمكنه تلقيه · واذا كانت طبيعة المادة أزلية ، فمن المحال ـ ما دامت موجودة ـ الا يكون لها نصيبها من المبدأ الذي يمد كل شيء بالخير ، بقدر ما يكون في وسعها تلقيه · وان كان ظهور المادة ونتيجة ضرورية لعلل سابقة عليها ، فلا يجب أيضا ، في هذه الحالة ، أن تكون منفصلة

عن هذا المبدأ ، وكأن هذا المبدأ الذي يضفي عليها وجودها ، يتوقف لعجزه عن المضي حتى يصل اليها. واذن فأجمل ما في المحسوسات هو ابانتها عن خير ما في المعقولات وعن قدرتها وخيريتها . فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائما : الأولى توجد بذاتها ، والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها في الأولى . وهي تقلد الطبيعة بقدر استطاعتها (١) .

هناك طبيعتان: طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة. ومن الخير للنفس أن تكون في الطبيعة المعقولة ، ولكن من الضروري ـ وهذه طبيعتها ـ أن تشارك في الوجود المحسوس . وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجودا رفيعا في كل الوجوه . اذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى. فلها من ذاتها قدر الهي ، ولكن لما كان موضعها في نهاية المعقولات وفي أطراف الطبيعة المحسوسة ، فانها تهب هذه الطبيعة شيئا من ذاتها . وفي مقابل ذلك تتلقى شيئا من تلك الطبيعة ، تنظمه ، مع بقائها هي ذاتها بمأمن ، وتغوص فيه من فرط

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٣٣٢ .

حرارتها ، ولا تظل بأكملها في ذاتها • وفضلا عن ذلك ، ففي وسعها أن تصعد الى أعلى ، ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رأته وبما تقبلته هنا ، ففي وسعها أن تفهم كنه الوجود في المعقول ، وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح ، بأن تقارنه بضده • اذ أن ممارسة الشر تؤدي الى زيادة معرفة الخير ، في الموجودات التي تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقيني قبل أن تكون قد مارسته • والتفكير الاستدلالي هبوط الى أدنى درجات العقل : فهو عاجز عن أن يصعد الى ما فوق ذلك ، ولكن لما كان العقل يفعل بذاته ، ولا يستطيع أن يظل في ذاته نتيجة للضرورة والقانون الطبيعي ، فانه يسير حتى النفس • فهنا نهاية المطاف بالنسبة اليه • واذ يعاود العقل الصعود في اتجاه مضاد ، فانه يترك الموجود الذي يجيء من بعده • وكذلك الحال في فعل النفس • وما يأتي من بعدها هو موجودات عالمنا هذا ، أما ما قبلها فهو تأمل الحقائق • وفي بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئا فشيئا وعلى التوالي ، ويتم التوجه نحو ما هو أحسن في محل أسفل • أما النفس التي نعرفها باسم النفس الكونية فلا تجد ذاتها مطلقا بسبيل القيام بفعل

فيه شر · وهي لا تعاني أي شر ، بل تدرك بالتأمل العقلي ما هو أدنى منها ، وتتعلق دائما بالموجودات العليا ، ما دام الأمران ممكنين في نفس الوقـت · وهي تأخذ من هذه الموجودات لتعطي موجودات هذا العالم ، ما دام من المستحيل ــ بوصفها نفسا ــ ألا تكون على صلة بها ·

وان كان لنا أن نغامر بابداء رأي يبدو مضادا لرأي الآخرين ، فلنقل أنه ليس صحيحا أن كــل نفس تغوص بأكملها في المحسوس ، حتى نفسنــا ذاتها · ففيها شيء يظل دائما في المعقول ، ولكن ان كان الجزء الــذي في المحسوس هــو السائد ، أو بالأحرى ان كان مسودا ومضطربا ، فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التي يتأملها الجزء الأعلى من النفس : اذ أن موضوع تفكيره لا يأتينا الا عندما يهبط حتى يصل الى شعورنا · ونحن لا نعلم مــا يحدث في جزء معين من أجزاء النفس الا اذا توصلنا الى معرفة كاملة بالنفس · فالرغبة مثلا ان ظلت في الملكة الشهوية ، لما عرفناها ، وانما نعرفها عندما ندركها بملكة الحس الباطن ، أو بالتفكير المنعكس ، أو بهما معا · فلكل نفس جانب أخس يتجه نحو الجسم وجانب أشرف يتجه نحو العقــل · والنفس

الكلية ، وهي نفس الكون ، تنظم الكون بجزئها الذي هو في جانب الجسم • وهي أعلى من الكون ، تفعل دون أن ينالها تعب ، اذ أنها تقرر أحكامها ، لا بالاستدلال مثلنا ، بل بالعيان العقلي كالفن • فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذي ينظم الكون • وللنفوس الجزئية التي هي نفوس أجزاء من الكون ، جانب أعلى بدورها ، ولكنها تشغل بالحواس وتأثراتها • وهي تدرك أشياء كثيرة مضادة لطبيعتها ، تؤلمها وتعكر صفوها • والجزء الذي ترعاه ناقص ، يصادف من حوله كثيرا من الاشياء الغريبة ، ولذا كانت رغبتها تتجه الى أمور كثيرة أخرى ، تجد فيها لذة ، غير أن لذتها تخدعها • ولكن للنفس أيضا جزءا لا يتأثر بتلك الملاذ الزائلة ، يحيا حياة شبيهة بحياة النفس الكلية » •

قوى النفس عند أفلوطين :

بعد أن تحدث أفلوطين عن وحدة النفوس ، وأثبت أن النفس الفردية انما تستمد قواها من النفس الكلية ، ثم بعد خلاصها من جسدها أو سجنها تعود اليها ، لذلك يرى أفلوطين أن لكافة أجزاء النفوس قوى واحدة ، وأن ملكات تلك

النفوس لا تتغير بتغير الانواع المختلفة من النفوس لأن من هذه النفوس ما تهبط الى جسم ، ومنها ما تظل مفارقة ·

ولما كان هبوط النفس وتعلقها بالجسم ينمي فيها قوى لم تكن لتحتاج اليها لو ظلت بعيـدة عن الارتباط بالجسم · وعلى هذا الأساس لا بد من معرفة قوى النفس المختلفة ، ومدى أعمال وأفعال كل قوة من هذه القوى ·

الذاكـرة :

يرى أفلوطين أن الذاكرة ليست سوى ملكـة تنطلق من النفس وحدها ، ولا تمت بأي صلة الى المركب من النفس والجسم · ان الجسم بنظره ليس له أي شأن بما تتذكره النفس ، وخاصة اذا كان هذا التذكر يعود الى علم مـن العلوم · وهكـذا يرفض أفلوطين الرأي الرواقي الذي يجعل مـن التذكر انطباعا لعلامات على الجسم ، أو يشبهـه بضربة الخاتم على الشمع · فكل هذه تشبيهات غير دقيقة ، وانما يكون الوصف الصحيح للأثر الذي يحدث في النفس هو أنه نوع من التعقل ، وليس انطباعا ماديا ·

وحتى يثبت أفلوطين صحة هذا الرأي يقدم الأدلة التي تؤكد أن الذاكرة لا يمكن أن تكون انطباعا ماديا ، فلو كانت كذلك ، لما احتاج المرء الى أي جهد ليتذكر ، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام • ولو صح أن الذاكرة انطباع مادي ، لما أدى المران الى تقويتها ، لأن الانطباع المادي لا يزيد بالمران ، وانما تقوى الملكة النفسية ذاتها • والمران فعل ايجابي تقوم به النفس ، أما الانطباع فسلبي ، فلو كان التذكر انطباعا لازداد قوة كلما ازدادت النفس سلبية ، لا العكس • ثم ان النفس تتذكر أفكارا لم تتحقق ، ورغبات لم تتجاوز مرحلة التخيل وحده ، وتلك كلها أمور لم تمر على الجسم بعد ، فكيف يكون الجسم عاملا من عوامل تذكرها ؟ الحق أنه اذا كان للبدن دور يؤديه في التذكر ، فهو بالأحرى اعاقة التذكر ، كما يحدث للتمثل •

وعندما ينقد أفلوطين المادية الرواقية نلاحظ أنه يجعل من التذكر ملكة خاصة بالنفس وحدها • وربما توهمنا من ذلك أن الذاكرة قوة كامنة في كل النفوس ، مهما اختلفت مراتبها وطريقة الحياة التي تحياها • ولكن الحقيقة أن الذاكرة لا ترتبط الا بحياة معينة للنفس ، هي تلك الحياة التي يتحكم

فيها الزمان أو أي نوع من التغير بوجه عام ، اذ أن الذاكرة تختص دائما بشيء كان ولم يعد له وجود• فحياة النفس في العالم المعقول لا تقترن بها ذكريات : ألسنا نجد النفس ، حتى في عالمنا هذا ، تنصرف عن العالم المحسوس ، وتكاد تنساه نسيانا تاما ، كلما شاءت أن تتفرغ للتأمل والتفكير ؟ فالأحرى اذن أن تستغني النفس عن ذكرياتها اذا كانت في العالم المعقول • فكل شيء في العالم المعقول ثابت لا يتطرق اليه التغير ، وكل الماهيات حاضرة فيه أزلا ، وليس في تأمل النفس للماهيات المعقولة أي تعاقب زمني ، وبالتالي أية ذاكرة • فانقسام المعقولات وتدرجها انما يكون في الرتبة فحسب ، لا في الترتيب الزمني ، اذ أن السابق واللاحق في التصورات لا صلة لهما بالزمان ، ولا ينجم عنه أن يكون التفكير في السابق قبل التفكير في اللاحق • فتأمل المعقولات اذن لا يتم في زمان ، وبالتالي لم تكن النفس في ذلك العالم محتاجة الى ذاكرة ، ما دامت الذاكرة هي استعادة الماضي ، أي أنها مرتبطة أساسا بالزمان والتغير • ففي العالم المعقول يظل كل شيء ثابتا ، وتكون للنفس بموضوعاتها علاقة لا تتغير ، بل لا تعود هي والمعقولات الا شيئا

واحدا ، فلن تكون بها الى الذاكرة حاجة ٠

وانطلاقا من هذه الآراء ينفي أفلوطين التذكر عن نفوس الكواكب ، فتلك النفوس تتعقـل على الدوام ، وتدرك موضوعات تعقلها مباشرة ، دون حاجة الى استدلال واستنباط ٠ وهي تحيـا حياة دائمة ، فلا حاجة بها الى تذكر حياة ماضيـة ٠ والزمان عندها لا وجود له ، وانما نحن الذين نقسم الزمان الى أيام وسنين وفقا لوجهة نظرنا الخاصة ، أما النجوم ذاتها فتحيا حياة دائمة لا تغير فيها ٠ ولم يقف حد تحليل أفلوطين لهذه الأمور انمـا يتعداها الى النفس الكلية حيث ينفي عنها الذاكرة، اذ أن المبدأ المنظم حسب رأيه لا يتردد ولا يعرف الريبة أو الشك ، بل تظل ارادته ثابتة لا يتطرق اليها تغير ٠

ففي العالم المعقول ، وفي عالم الافلاك العليا ، لا تكون النفس في حاجة الى ذاكرة ٠ واذن فأيـن يبدأ التذكر ، وفي أية مرحلة من المراحل التي تمر بها النفس تنمو لديهـا تلك الملكـة ؟ ان التذكر مرتبط بالتغير والزمان والفردية ٠ فطالما أن النفس متحدة اتحادا ثابتا لا فردية فيه مع النفس الكلية

في العالم المعقول ، فلن تكون في حاجة الى الذاكرة ، ولكنها ما أن تهبط من هذا العالم المعقول ، حتى تبدأ لديها ملكة التذكر ، اذ أنها تستعيد ذكريات اقامتها مع العالم المعقول ، وهي الذكريات التي كانت كامنة فيها بالقوة خلال حياتها فيه ، وتنتقل الى الفعل حين تغادره • وكذلك الحال حين تغادر النفس عالمنا هذا ، وتبدأ في الصعود • ففي هذه الحالة أيضا تظل لها ذكريات حياتها الارضية حتى خلال اقامتها في عالم السماء الذي هو أدنى من عالم المعقولات •

فالذاكرة حسب رأي أفلوطين اذن تنتمي الى حياة النفس في عالمنا هذا ، وفي كل حياة زمانية مرتبطة به وقريبة منه • أما اذا بحثنا ودققنا في ملكة التذكر ذاتها ، في النفس الانسانية ، نلاحظ أن أفلوطين يقدم آراء نفسية تنسجم تمام الانسجام مع ما يقول به علماء النفس القدامى • فالذاكرة كما يرى لا تعود الى الاحساس • وليست القوة الحاسة هي القوة المتذكرة ، لأنه لو كانت الملكتان واحدة ، لوجب أن نحس الأفكار العلمية مثلما نتذكرها ، وهو محال • ولكن على الرغم من أن

الذاكرة ليست هي والاحساس ملكة واحدة ، فهو يؤكد أهمية الانتباه بوصفه من العوامل الهامة التي تساعد على التذكر • فقد تمر على المرء أشياء عارضة لا ينتبه لها ، فلا يتذكرها ، وذلك مثلما يحدث حين يسير المرء نحو وجهة معلومة ، أن ينسى ما مر به خلال الطريق لانتباهه الى الهدف الذي يقصده • فالذاكرة ، مع كونها مختلفة عن ملكة الاحساس ، تزداد قوة بازدياد الانتباه •

أما علاقة الذاكرة بالملكة المخيلة ، فتختلف تبعا للموضوعات التي تتخيل • فالأشياء المحسوسة يكون تذكرها بادراك صورتها التي حفظتهاالمخيلة: أي أن الشيء اذا غاب وظلت صورته في الملكة المخيلة ، كان ادراك هذه الصورة تذكرا لذلك الشيء ، بحيث يتفاوت التذكر تبعا لمدى ثبات الصورة وبقائها • والى هذا الحد نلاحظ الانسجام بين أفلوطين وأرسطو • أما عندما ينتقل أفلوطين الى بحث تذكر المعاني العقلية ، فانه لا يعترف بوجود صورة في الخيال لهذه المعاني العقلية يتم التذكر بواسطتها ، كما يرى أرسطو • فليست لهذه المعاني صورة الا اذا كانت هذه صور الصيغة اللفظية التي يعبر بها عنها ، أما الفكر ذاته فلا

صورة له • وعلى ذلك فالمحسوسات يكون تذكرها بالمخيلة ، وبما يتبقى فيها من صور ، أما المعقولات فلا صورة لها الا من ناحية ألفاظها فحسب ، وبالتالي تكون الذاكرة الخاصة بها ملكة مستقلة عن المخيلة •

وقد تكون الذاكرة شعورية أو غير شعورية • لذلك نرى أفلوطين يفرق بين هذين النوعين ، فيرى بوجود نوع من التذكر لا يدرك فيه المرء حاليا أنه يتذكر ، فيتابع ميولا سابقة دون أن يشعر بذلك • لأن الذاكرة التي تتم عن وعي حسب رأيه أقوى بكثير من الاخرى ، لأن النفس حين تشعر بأنها تتذكر ، تحتفظ باتجاهها الخاص نحو ذاتها ، وتشعر بالفارق بينها وبين الموضوع الذي تتذكره ، أما اذا جهلت أنها تتذكر ، فمعنى ذلك أنها تنصرف كلية الى موضوع تذكرها وتنسى نفسها في غمار هذا التذكر •

الانفعال :

لا يتحقق الانفعال الا بوجود الجسم المادي ، بخلاف الذاكرة • لذا لا يمكن أن يحدث الانفعال للنفس اذا كانت هذه النفس مفارقة للبدن . وانما يكون للجسم دور أساسي في كافة الانفعالات ، وكلما

تمسكنا بالجسم وزاد اهتمامنا به عظم تأثرنا بالانفعال • وهذا لا يعني أن الجسم وحده يمكن أن ينفعل ، اذ أن الجسم بدون النفس لا يكون حيا، فلا يستشعر شيئا • فالانفعال اذن يعود الى النفس والجسم ، وان كان بالطبيعة الجسمية ألصق • والدليل على ذلك أن الرغبات تتباين باختلاف الأعمار • فرغبات المرء في طفولته ، غيرها في شبابه، غيرها في كهولته ، وذلك كله راجع الى اختلاف البدن وأحواله في كل من هذه المراحل • وكذلك الحال في انفعال كالغضب : فالغضب من جهة يرتبط بالنفس، لأن المرء لا يغضب الا اذا أدرك أو علم شيئا هو موضوع غضبه • وكثيرا ما يغضب المرء لشيء لم يمسسه هو ، بل عرفه من بعيد • ولكن الغضب من جهة أخرى مرتبط بالجسم : فالاستعداد الطبيعي للغضب ناتج عن تركيب البدن ، فمن كانت مرارته ودمه حارين ، كان أكثر تعرضا للغضب ، ومن لم يكن حار المرارة ، أي كان باردا كما يقال ، كان أقل تعرضا للغضب • فالغضب اذن يرتبط أصلا بالقوى البدنية ، ويتحكم فيه الدم والمرارة ، لا القوة الغاذية وحدها ، ولكنه يقتضي نوعا من الادراك والتعقل ، بدليل أن أفلوطين قد تحدث عن

نوعين من الغضب : أحدهما يبدأ بالجسم فيثير النفس فيما بعد ، والآخر يبدأ بالنفس حين تفكر في ظلم وقع ، فتثير الجسم ·

ويرى أفلوطين أنه حين تجتمع طبيعتان متباينتان كالنفس والجسم ، ويعوق اتحادهما شيء ، ينشأ عن ذلك الألم · فالجسم بوصفه طبيعة أدنى من النفس ، يحاول أن يتلقى منها شيئا ، ولكنه لا يستطيع بطبيعة الحال أن يتشبه بها تماما ، وهكذا يظل يتأرجح ، فلا هو بالطبيعة العليا كالنفس ، ولا هو يرضى بأن يظل كما كان ، ومن هذا الاضطراب والتأرجح ينشأ الألم · فالألم اذن ناشيء عن تلك الطبيعة الدنيا للجسم ، الذي يبدو له على الدوام نقصه بالقياس الى النفس ، أي أنه هو « العلم بانحدار الجسم الذي هو بسبيل أن يحرم من صورة النفس التي يملكها » · أما اللذة فهي نقيضة ، أي « علم الكائن الحي بعودة صورة النفس الى جسمه » ويعني بذلك عودة الانسجام الى ذلك المركب من الجسم والنفس · لذا ليس بمقدورنا أن نقول ان اللذة والألم احساسات خالصة ، ما دامت النفس تدخل بينهما ، كما أنهما من جهة أخرى ليسا مجرد تأثرات للنفس ، وانما يجمعان

والألم يبدأ في الجسم ، لأنه ينفعل ، ولكن النفس هي التي تحدد موضع الألم ، أما الجسم فليس في مقدوره وحده أن يحدد ذلك ٠ فلا بد اذن في حالة الألم ، من أن يتأثر الجسم ، ثم تحس النفس ٠ وليس صحيحا أن النفس هي ذاتها التي تتأثر ، فلو صح ذلك لتسلمها التأثر كلها ، ولما استطاعت أن تحدد موضع الألم ٠ فاحساس النفس ليس هو ذاته التألم ، بل هو معرفة به ، وتحديد لمكانه ٠ ولو كانت النفس هي ذاتها التي تتأثر بالألم ، لأخفقت في اداء وظيفة المعرفة هذه ، لأن ما يتألم لا يحسن نقل المعرفة دون تحريف ، اذ أن « الرسول الذي يسير وفق هواه ، لا ينقل الانباء على الاطلاق، أو على الاقل يحرفها ٠

الاحساس :

ويعتقد أفلوطين أن الاحساس يتطلب أيضا وجود جسم ، لأن دور أعضاء الجسم أساسي ، اذ أن ادراك المحسوسات يقتضي استخدام وسائط من هو حفظ المعارف أو الاحساسات في النفس عن

نوع هذه المحسوسات ، لذلك يقول في المقال السادس : « ليست الاحساسات أشكالا ولا علامات تنطبع في النفس ، وبالتالي فليس قوام الذكريات طريق ابقاء هذه العلامات ، ما دامت هذه العلامات غير موجودة • فالرأي القائل بانطباع العلامات في النفس هو ذاته الذي يسلم بأن التذكر يرجع الى بقاء هذه العلامات • والرأي الذي ينكر أحد هذين الأمرين ينكر الآخر • وما دمنا نرفض الأمرين معا ، فعلينا أن نبحث عن الطريقة التي يتم بها الاحساس والذاكرة ، اذ أننا نرى أنه لا تحدث في النفس أية علامة للشيء المحسوس ترتسم فيها صورته ، وأن التذكر ليس راجعا الى بقاء هذه العلامة (١) •

فلنتأمل ما يحدث في حالة أكثر الاحساسات وضوحا ، وسنهتدي ولا شك الى ما نبحث عنه اذا طبقنا النتائج التي نصل اليها على بقية حالات الاحساس • اننا عندما ندرك شيئا معينا بالبصر ، فمن الجلي أننا نراه دائما عن بعد ، ونتوجه اليه ببصرنا • وواضح أن التأثر يتم في المكان الذي

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٢٩٤ .

يوجد فيه الشيء · فالنفس ترى ما هو خارجها ، ولا تنطبع فيها علامة · ورؤيتها ليست راجعة الى كونها قد شكلت على مثال الشيء ، كما يشكل الشمع بالخاتم : اذ لو كانت في داخلها صورة الشيء الذي تراه لما كانت في حاجة الى التطلع خارجها ، ولاكتفت بالتطلع الى العلامة المنطبعة فيها · وفضلا عن ذلك ، فالنفس تنسب الى الشيء مسافة ما ، وتعلم من أي بعد تراه ، فكيف يكون في وسعها أن ترى الشيء فيها ، بينما هو مفارق لها وبعيد عنها ؟ ثم أنها تستطيع أن تذكر أبعاد الشيء الخارجي ، فتعلم أن هذا الشيء ـ كالسماء مثلا ـ كبير · فكيف يتسنى لها ذلك ، ما دام الانطباع لا يمكن أن يكون في مثل حجم الشيء ؟ وأخيرا ـ وهذه أقوى الحجج ـ فنحن اذا اقتصرنا على ادراك علامات الاشياء التي نراها ، فلن نستطيع رؤية الأشياء ذاتها ، بل سنرى صورا أو ظلالا لهذه الأشياء فحسب · فالأشياء ذاتها غير ما نراه · ثم أنه ان لم يكن ممكنا ، كما هو معروف ، أن يرى شيء موضوع على انسان العين ، بل يجب أن يبعد ليرى ، فعلينا ، بالأحرى أن ننقل هذا الاعتبار الى النفس · فلو وضعنا فيها علامة الشيء المرئي ،

لما أمكنها أن ترى ذات الشيء الذي طبع صورته · ذلك لأنه لا بد في الابصار من أمرين : شيء يَرى وشيء يُرى · فاذا كان ما يَرى متميزا عما يُرى ، فعندئذ ينبغي ألا يكون ما يَرى في نفس موضع ما يُرى ، وبالتالي ينبغي ألا يكون فيه · فنحن لا نرى ما يوجد في النفس التي تبصر ، بل ما لا يوجد فيها ـ وذلك هو شرط الابصار ·

ولكن ، ان لم يكن الاحساس يتم على هذا النحو ، فكيف يتم ؟ ان الاحساس يحكم على أشياء لا يشتمل عليها في ذاته ، اذ أن من شأن كل ملكة في النفس الا تتلقى مؤثرات ، بل تمارس قوتها ونشاطها في أشياء مناظرة لها · وهكذا تستطيع النفس أن تميز الموضوع الذي يُرى من الموضوع الذي يسمع · وهذا التمييز كان يغدو محالا ، لو كانت الاحساسات علامات منطبعة ، وانما هو ممكن لأن الاحساسات ليست علامات ، ولا انطباعات سلبية ، بل هي أفعال متعلقة بالموضوع الذي تناظره في النفس · ولكنا لما كنا على يقين من أن كل قوة من قوى الاحساسات لا تستطيع أن تعرف موضوعها الخاص ان لم تكن قد تلقت منه صدمة ، فانا نسلم بأنها تنفعل نتيجة لهذه الصدمة ، لا بأنها تعرف ذلك

الموضوع الذي يناظرها ، ونسلم مع ذلك بان من طبيعتها أن تكون هي المسيطرة ، لا أن يسيطر عليها ·

ولا بد أن يكون الأمر كذلك في السمع · ففي الهواء علامة قوامها سلسلة من الصدمات المتميزة · والحروف مرتسمة فيه على نحو ما ، بواسطة مصدر الاصوات · ثم تقرأ ملكة السمع وجوهر النفس ذاته الصفات المكتوبة في الهواء ، وذلك عندما تقترب هذه الصفات اقترابا كافيا من العضو الذي يدرك هذه الصفات وفقا للطبيعة اذا دخلت فيه · وفي الذوق والشم تأثرات سلبية ، أما الادراكات والمعرفة المتميزة للروائح والطعوم ، فتلك معارف لهذه التأثرات السلبية ، وليست هي التأثرات ذاتها · وأما عن معرفة المعقولات ، فهي بالأحرى خالية من التأثرات السلبية والعلامات المنطبعة ، اذ أنها ــ على عكس الاحساسات ــ تنبثق من الداخل ، بينما المعرفة تأتي من الخارج · والموجودات العقلية هي أفعال ايجابية ، بمعنى أوضح ، وهي في ذلك تفوق الاحساسات ، اذ أن المعرفة تعرف ذاتها فيها ، وكل معقول هو فعل المعرفة ذاته ·

فهل النفس التي تعرف ذاتها تزدوج ، وكان جزءا منها يرى (وجزءا آخر يرى) ، بينما هي ترى العقل واحدا والذات والموضوع فيه شيئا واحدا ؟

الابصار :

وعندما يتحدث أفلوطين عن الحواس يأتي بصورة مباشرة الى حاسة البصر . ويخصص لها القسم الاكبر من المقال الخامس من التساعية الرابعة ، ويوجه نقده لفكرة الوسط الهوائي ، الذي يقال أنه هو الشرط الاول للابصار كما يزعم فلاسفة الرواقية ، لأن مادية هؤلاء الفلاسفة جعلتهم يعتقدون بفكرة الوسط المادي الذي هو وسيلة الاحساس . والقول ان الاحساس هو انطباع علامة مادية ، يقتضي وجود وسط مادي ينقل هذه العلاقة حتى تصل الى الجسم، ومن هذا المنطلق قالوا بالهواء أو الشعاع المضيء بوصفه وسطا للابصار .

ويقول أفلوطين : « قلنا ان الابصار ، ككل حاسة أخرى ، يتم بتوسط جسم . فالنفس بدون الجسم تكون بأسرها في العالم المعقول ، ولما لم يكن

الاحساس ادراكا للمعقولات، بل ادراكا للمحسوسات فحسب ، فلا بد أن تتصل فيه النفس مباشرة بالمحسوسات وتستخدم وسائط تشبهها لتدرك هذه المحسوسات فتعرفها أو تتأثر بها • لهذا كانت معرفة المحسوسات تتم بأعضاء بدنية • وبواسطة هذه الاعضاء التي ترتبط بها النفس وتستمر في الاتصال بها ، تتحد النفس بالمحسوسات على نحو ما ، عن طريق تبادل التأثير الذي يقوم بينها وبين هذه الاشياء (١) •

فهل ينبغي أن يكون للعضو اتصال مباشر بالأشياء التي تدرك ؟ لسنا في حاجة قط الى أن نتساءل هذا السؤال فيما يتعلق بالأشياء التي تعرف باللمس ، ولكنا هنا نتحدث عن الابصار ـ أما السمع ، فسنتحدث عنه فيما بعد ـ فهل لا بد من الابصار من وسط بين العين واللون ؟

من الممكن أن يوجد بالعرض وسط يؤثر في العضو ، دون أن يستخدم في الابصار • فالجسم الكثيف ـ كالطين مثلا ـ يحول ، اذا توسط ، دون

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٢٨٠ .

الابصار • ثم ان الابصار يزداد وضوحا كلما كان الوسط أرق والطف • فهل يمكننا عندئذ القول ان الوسط يعين على الابصار ؟ وان لم نقل ذلك ، فهل في وسعنا أن نقول انه لا يعوقه ؟

ولكن قد يقال ان الوسائط التي نتحدث عنها هي بطبيعتها عوائق ، وأن الوسط هو أول ما يتلقى التأثير الحسي ويتقبل انطباعه ، ودليل ذلك أنه لو وجه شخص نظره الى لون من موضع مواجه لنا ، لرآه مثلنا ، وما كان اللون ليصل الى كل منا لو لم يكن يؤثر في الوسط •

وردنا على ذلك هو أنه ليس من الضروري على الاطلاق أن يتأثر الوسط ، بل يكفي أن يستشعر التأثر العضو الذي من طبيعته استشعاره • أو أنه اذا تأثر الوسط ، فانما يكون ذلك بطريقة مختلفة تماما عن تلك التي يتأثر بها العضو • فالعشب الذي يوضع بين اليد وبين السمك الكهربي لا يحس نفس التأثر الذي تحس به اليد ، ومع ذلك ففي هذه الحالة أيضا يقال أنه لو لم يكن هناك عشب أو الياف نباتية ، لما تأثرت يدي ــ وان يكن هذا أمرا مشكوكا فيه ــ اذ يقال ان الصيادين الذين تقع في شباكهم سمكة كهربية يشعرون بمسها •

ويبدو أن علينا أن نسلم بأن هذه حالة ممـا يسمى بالتعاطف • فعندما يكون من طبيعة موجود أن يتقبل تأثير موجود آخر لأن له منه مشابه ، فان الوسط لا يتأثر ان لم يكن مشابها لهما ، أو هو على الاقل لا يتأثر على نفس النحو • ولكن ان كان الأمر كذلك فان الموجود الذي من طبيعته أن يتأثر بموجود آخر ، يزداد تأثره قوة الى حد بعيد ان لم يكن ثمت وسط ، حتى لو كان من طبيعـة هـذا الوسط أن يتأثر •

٢ ـ لو كان قوام الابصار هو ضم الضوء المنبعث من العين الى الضوء الذي يقوم بينها وبين الشيء المحسوس ، فلا بد اذن من وسط هو هذا الضوء ، وذلك هو الوسط الذي يقتضيه فرض (أفلاطون) • ولكن ان كان هذا الشيء ، أي الجسم المضاء ، هو الفاعل الذي يحدث تغييرا ، فما الذي يمنع من أن يصل هذا التغيير في الحال الى العين ، دون وسط معترض ، رغم أن هناك في الظروف الحالية وسطا أمام العينين يتلقى التغيير ؟

فأما عن أولئك الذين يعدون النظرة شعاعـا مضيئـا يخرج عـن العين ، فليس في وسعهـم أن يستنتجوا من ذلك ضرورة وجود وسط معترض ،

ما لم يخشوا أن يسقط الشعاع البصري خـلال سيره · غير أن ذلك شعاع من الضوء ، والضـوء ينتشر في خط مستقيم · وأما أولئك الذين يفسرون الابصار بمقاومة (الشيء للشعاع البصري) فلا يمكنهم الاستغناء عن وسط ·

ويذكر أصحاب فكرة الصور أن الصور تعبر الخلاء : ففرضهم يقتضي اذن مكانا فارغا ، حتى لا تتوقف الصور · وما دامت العقبات أقل ما تكون حيث لا يكون ثمت وسط ،فان هذا الفرض لا يخالف رأينا ·

وأخيرا فأولئك الذين يرون أن الابصار يتـم بالتعاطف ، يقولون ان القدرة على الابصار تقل حين يكون هناك وسط معترض ، اذ أن هذا الوسط يعترض التعاطف ويعوقه ويضعفه · والنتيجة التي يجب أن نستخلصهـا مـن تجانس الوسط (مـع الموجودات التي في تعاطف) هي أن التعاطف يضعف اذا كان الوسط ذاته ينفعل ، فاذا حدث مثلا أن مست النار جسما ذا سماكة معينة فالتهب ، فـان أجزاءه الباطنة تتأثر من الاصابة بالنار أقل مما تأثر السطح ·

ومع ذلك ، فاذا تعاطفت أجزاء الكائن الحي فيما بينها ، فهل يقل تأثر بعضهـا بالبعض حين يقوم بينها وسط ؟ ـ أجل سيقل تأثرها ويضعف ، وهذا أمر اقتضته الطبيعة . فالوسط يمنع التأثر من أن يكون مفرطا ـ ما لم يكن من شأن الانطباع المنتشر ألا يتأثر به الوسط على الاطلاق .

ولكن لا يوجد تعاطف الا بين أجزاء كائن حي واحد . واذا كنا نتأثر تأثرا متعاطفا مع الاشياء ، فما ذلك الا لأننا نحن وهذه الاشياء في كون واحد ، ونكون أجزاء لكون واحد . ومن هنا فان احساسنا بشيء بعيد يحتم علينا الاعتراف بوسط بيننـا وبينه .

الواقع أنه لا بد من وجود وسط متصل ، لأن الكون بوصفه كائنا حيا واحدا لا بد أن يكـون متصلا . ولكن هذا الوسط انما يتأثر بالعرض ، والا للزم أن يتأثر كل شيء بكل شيء . على أن الواقع هو أن هناك أشياء معينة لا تتأثر الا بأشياء أخرى معينة ، فان كان الأمر كذلك لم يكن الوسط ضروريا لها على الاطلاق .

ويقولون ان من الضروري أن يوجد وسط في حالة الابصار ذاته ، ولكننا نتساءل لم كان ذلك ضروريا ؟ ان من الواضح أن ما يخترق الهواء لا يؤثر فيه ــ غالبا ــ الا بأن يشقه فحسب · فاذا سقط حجر مثلا ، فان الشيء الوحيد الذي يطرأ على الهواء هو أن يعجز عن تحمل الحجر · وليس من المعقول أن يفسر هذا السقوط ، الذي هو أمر طبيعي ، بدفع الهواء الذي يميل الى الحلول محل الحجر · ولو كان هذا صحيحا لفسرنا به حركة النار الى أعلى ، وهو محال : اذ أن للنار حركة أسرع تمكنها من سبق الهواء الذي يقال أنه يدفعها · فان قيل ان سرعة تلك الدفعة تزيد نتيجة لسرعة الحركة ، لكانت حركة النار حركة عرضية ، ولما كان هناك سبب يدعوها الى الصعود الى أعلى · ثم ان الأشجار تنمو الى أعلى من جذعها ، دون أن تتلقى دفعا ، ونحن ذاتنا نشق الهواء حين نسير ، ولكننا لا نخضع لدفعه ، بل هو يقتصر على أن يملأ الفراغات التي نتركها واحدا تلو الآخر · فان كان الهواء اذن يشق بواسطة أجسام متحركة دون أن يناله منها تأثير ، فما الذي يمنع أن نسلم بأن الصور البصرية تمر من خلاله ، بل دون أن تشطره؟

وفضلا عن ذلك ، فان كانت هذه لا تخترقه مثلما تخترق مجرى النهر ، فلم كان ينبغي أن يتأثر الهواء ؟ ولم لا يصل التأثير الينا الا بتوسطه ، وبشرط أن يكون قد تأثر من قبل؟لو كان الاحساس يسبقه تغير في الهواء ، لما كنا نرى الشيء عندما نولي أنظارنا شطره ، ولأحسسنا بالهواء الموجود بقرب العين وحده ، مثلما يحدث في الاحساس بالحرارة ألا نحس النار حين تكون بعيدة ، بل نحس الهواء الساخن المجاور لأعضائنا • وبينما يتم هذا الاحساس بالتلامس ، لا نجد في الاشياء المرئية تلامسا • فالشيء لا يرى بأن يوضع على العين ، اذ أن الوسط لا بد أن يضاء ، لأن الهواء في ذاته معتم ، ولو لم يكن معتما ، لما كانت به حاجة الى أن يضاء • غير أن الظلمة عقبة في سبيل الابصار لا بد أن يتغلب عليها النور • ولا شك أن المرء لا يرى الشيء وهو قريب عن العين أكثر مما ينبغي ، لأن الشيء عندئذ يجلب معه ظل الهواء وظله هو(١) •

٣ ــ ومن الأدلة الناصعة على أن صور الاشياء لا تنتقل الى البصر بواسطة الهواء الذي تنتقل

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص (٢٨٢ ــ ٢٨٣) .

انطباعاته تدريجيا ، اننا نرى النار والنجوم بصورها في الليل وظلمته • ولن يقال هنا انها قد صدرت عنها صور وردت على العين ولمستها من خلال الظلمة • فلو صح هذا لما عادت هناك ظلمة ، ما دامت النار تضيء عندئذ هذه الصور • ثم أنه يحدث في الظلمة الحالكة ، حين تتوارى النجوم ولا تبعث نورا ،أن يرى المرء نيران المنارات والصواري • فان قيل ، على عكس ما تشهد به الحواس ، ان تلك النيران تخترق الهواء ، لوجب أن تدرك الحاسة صورة غامضة في الهواء ، لا النار ذاتها ، التي تدرك بوضوح • فاذا كنا نرى بالفعل ما هو وراء الوسط المعتم ، فمعنى ذلك أن رؤيتنا تزداد وضوحا حين لا يكون هناك وسط •

فان اعترض علينا بأن الابصار محال بدون وسط ،لكان جوابنا : انه محال بالفعل، ولكن مبعث الاستحالة ليس عدم وجود وسط ، بل هو أن تعاطف الكل الحي مع ذاته ، وتعاطف أجزائه كل منها مع الباقين ، هذا التعاطف يضيع عندئذ ، لأن شرطه هو الوحدة • وانه لمن الجلي أن الاحساس لا يتم الا لأن هذا الكون الحي يتعاطف مع ذاته ـ والا

فكيف يتقبل شيء تأثير آخر ، وخاصة التأثير عن بعد ؟

ولا شك أنه مما يجدر بنا بحثه أن نتساءل عما يحدث لو كان هناك عالم آخر ، وموجود آخر لا صلة له بعالمنا ، وما اذا كان من الممكن حين توضع عين على قبة السماء أن ترى ذلك العالم من مسافة معقولة ، أم أن مثل هذا العالم لا يوجد بالنسبة الينا • ولكن لنرجيء تلك المسألة الى موضع آخر •

ولنذكر الآن دليلا آخر على أن علة الاحساس ليست تأثر الوسط • فلو كان الهواء يتأثر ، لتأثر ضرورة على نحو ما يتأثر جسم ، كالشمع الذي ينطبع عليه خاتم مثلا • فعلى كل جزء من الوسط يطبع جزء من الشيء المرئي • وعلى ذلك فلن يتلقى الجزء من الوسط الملامس للعين ، لن يتلقى من الشيء المحسوس الا جزءا مساويا لمساحة انسان العين • ولكن الواقع أنا نرى الشيء كله ، وجميع الموجودين في الهواء يرونه ، سواء نظروا اليه مواجهة أم من الجانب ، وسواء أرأوه عن قرب أو من خلفه ، على شرط ألا يحول بينهم وبينه حائل • وعلى ذلك فكل جزء من الهواء ينطوي على الصورة

المنظورة بأسرها ، فلن تكون هذه ظاهرة جسمية اذن ، بل ان تفسيرها الوحيد هو ضرورة التعاطف في الكون الحي ، وهي الضرورة العليا ، التي ترتبط بالنفس ·

٤ ـ فما هي اذن علاقة الضوء الملامس للعين بالضوء الذي فيها ، وبالضوء الذي يمتد من العين الى الشيء المحسوس ؟ ان الهواء أولا ليس ضروريا بوصفه وسطا ، وان قيل انه ليس ثمت ضوء بلا هواء ، فان الهواء بالنسبة اليه لن يكون الا وسطا بالعرض · والضوء ذاته وسط ، ولكنه وسط لا يتأثر ـ ولا حاجة هنا على الاطلاق الى أن يتأثر الوسط · وعلى ذلك فلا بد من وجود وسط اذا كان هو الضوء ، ولكنه لا ينبغي أن يكون وسطا ماديا ، ما دام الضوء ليس بجسم · ثم ان العين لا تحتاج الى ضوء خارجي معترض لترى بوجه عام ، بل لترى عن بعد ·

فلنرجيء الى موضع تال بحث المسألة الأولى : وأعني بها مسألة ما اذا كان من الممكن وجود ضوء بلا هواء · ولنبحث الآن المسألة الثانية: فاذا افترضنا أولا أن الحيـاة تدب في الضوء الملامس للعين اذا

امتدت النفس اليه وطرأت عليه ، مثلما تدب الحياة في النور الكامن في العين ، فعندئذ لا يعود الادراك البصري بحاجة الى ضوء معترض ، اذ يغدو الابصار مشابها للمس ، وتدرك ملكة الابصار ، حين توضع في الضوء الخارجي ، دون أن يتأثر الوسط ، وتنتقل عملية الابصار الى الشيء ·

في هذا الفرض يتعين علينا أن نتساءل ان كان يلزم أن ينتقل الابصار الى الشيء لأن هناك مسافة بين العين وبين الشيء ، أم لأن تلك المسافة تحتوي على جسم · فان كان ذلك لأن المسافة تحتوي على جسم ، فان المرء يرى بمجرد أن تنزاح هذه العقبة · وان كان ذلك لمجرد أن هناك مسافة ، فلا بد أن نفترض أن طبيعة الشيء المرئي ساكنة وسلبيـــة تماما في عملية الابصار ، غير أن هذا محال : اذ أن اللمس لا يعرف الشيء المجاور ويمسه فحسب ، بل يتأثر بمختلف أنواع الصفات الملموسة ،وينقلها الى النفس ، فان لم يعترضه شيء ، لأحس بها حتى عن بعد · فنحــن نستشعر حرارة مدفأة في نفس الوقت الذي يستشعرها فيه الهواء المتوسط ، ولا ننتظر حتى يسخن الهواء لنحس بالحرارة ــ بل ان جسمنا ، الذي هو صلب يسخن أسرع من الهواء ·

واذن فنحن نسخن من خلال الهواء ، ولكن لا بفضله • وعلى ذلك فان كان ثمت شيء له القدرة على أن يفعل ، وعضو له القدرة على أن يفعل ، فلم نطلب وسطا يمارس عليه الشيء وقدرته ؟ ان ذلك معناه أن نطلب عائقا ، فعندما يصل نور الشمس الينا . فليس الهواء الذي يحس به أولا ، ونحن من بعده . بل انا نحس به في نفس الوقت مع الهواء . وغالبا ما نراه قبل أن يقترب من العين ، رغم أنه يضيء أشياء أخرى • وفي هذه الحالة لا يتأثر الهواء قط . ومع ذلك فنحن نراه • فهنا لا يكون ثمت أي تأثير في الوسط ، اذ لا يكون الضوء الذي يجب أن يتحد معه ضوء العين قد وصل بعد • وفي هذا الفرض يكون من العسير كذلك أن نعلل رؤيتنا للنجوم والنار ليلا •

فاذا افترضنا ثانيا . أن النفس تظل في ذاتها ، وتستخدم الضوء وكأنه عصا تساعدها على السير نحو الشيء المنظور ،لوجب أن يكون الادراك الحسي فعلا عنيفا يرجع الى مقاومة الشيء والى توتر الضوء ، ولوجب على المحسوس ـ من حيث أن له لونا ـ أن يبدي مقاومة ، اذ أن هذا هو الشرط الذي يتم به الاتصال بشيء عن طريق جسم

معترض • ثم ان هذا الشيء يجب أن يكون قد اتصل بنا اتصالا مباشرا من قبل ، دون أي وسيط • فاللمس غير المباشر لا يمكنه أن يقدم الينا سوى معرفة مستمدة ، كتلك التي تقوم على الذاكرة والاستدلال ـ وليس هذا شأن الادراك البصري •

وأخيرا فاذا اعترفنا بأن اللون يؤدي أولا الى أن ينفعل الضوء القريب من الشيء ، ثم ينتقل هذا التأثير تدريجيا حتى يصل الى العين ، لأصبح الفرض معادلا لذلك الذي كان يعترف بأن الشيء المحسوس يغير الوسط أولا ، وهو فرض ناقشناه من قبل في موضع آخر •

٥ ـ فاذا انتقلنا الى السمع ، فهل ينبغي فيه أن يتأثر الهواء ؟ ان الهواء الموجود بقرب الجسم يتلقى أول دفعة لمصدر الصوت ، ثم يتأثر بقية الهواء على نفس النحو حتى الأذن ، حيث ينتهي الى الاحساس • فهل يتأثر الوسط بعكس ذلك ،عرضا، ولمجرد أنه يوجد بين مصدر الصوت وبين الأذن ؟ واذا أزيل الوسط عندما ينشأ الصوت عن احتكاك جسمين ، فهلا ينتقل الصوت مباشرة الى حواسنا ؟

لا بد أن يهتز الهواء أولا ، ولكن ليس المهم هنا

هو الهواء الموجود بين مصدر الصوت وبين الأذن على الاطلاق . فالهواء المجاور لمصدر الصوت هو مبدأ الصوت ، وما كان يمكن أن ينشأ صوت عن اصطدام جسمين ، لو لم يكن الهواء الذي صدمه تقابلهما ودفعه ، يصدمهما بدوره ، ثم ينقل الصدمة الى الهواء الذي يصل الى الأذنين والسمع(١) .

ولكن ان كان الهواء ، مع الصدمة الناتجة عن حركته ، هو مبدأ الصوت ، فمن أين تأتي الفروق الموجودة فيما بين الأصوات وفيما بين الانغام ؟ ان البرونز يحدث صوتا مختلفا ان ضرب برونزا عنه اذا ضرب جسما آخر . والاصوات تختلف باختلاف الأجسام . فبينما نجد الهواء كله من نوع واحد ، ويتذبذب على نحو واحد ، نرى الاصوات تختلف ولا تقتصر على التفاوت في الشدة والضعف فحسب .

ان الهواء يحدث الصوت بأن يصدم جسما ، فليس ذلك من حيث هو هواء : اذ أنه لكي يحدث صوتا . فلا بد أن يكون له ثبات جسم صلب . وأن

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٢٨٧ .

يظل ثابتا كالجسم الصلب قبل أن يتبدد من جديد. وعلى ذلك فارتطام الاجسام يكفي ، والدفعة الناشئة عنه تصل الى حواسنا ، فتكون هي الصوت. ودليل ذلك تلك الاصوات التي نسمعها داخل أجسام الحيوانات دون أن يكون فيها هواء . فهي ناتجة عن اصطدام جزء بآخر ، كما يحدث مثلا حين نثني مفصلا ، فتحتك العظام بعضها ببعض ، ونسمع أصوات كسر ، دون أن يكون هناك هواء .

تلك هي الاشكالات التي يثيرها السمع . والمسائل هنا مشابهة للمسائل المتعلقة بالابصار . فالتأثير السمعي يتطلب بدوره تعاطفا لا يتم الا في داخل كائن حي واحد .

٦ ـ فهل يمكن أن يوجد ضوء بلا هواء ؟ أعني مثلا هل تضيء الشمس سطح الاجسام لو حل خلاء محل الوسط الهوائي الذي هو الآن مضاء بالعرض لأنه يوجد في ذلك الموضع ؟ أم أن الاشياء الأخرى تضاء لأن الهواء يتأثر ، بحيث يدين الضوء للهواء ببقائه ؟ هل لا يعدو الضوء أن يكون تأثرا من الهواء ، لا قوام له ما لم توجد الذات المتأثرة ؟

ان الضوء ، أولا ، ليس في الاصل تأثرا من

الهواء · كما أنه ليس تأثرا من الهواء بوصفه هواء · اذ أنه ينتمي الى كل جسم ملتهب أو لامع : فللأحجار اللامعة مثلا لون مضيء ·

ـ ولكن ، أكان يوجد الضوء ، في انتقاله من تلك الاجسام التي لها لون مضيء ، الى جسم آخر ، نقول أكان يوجد لو لم يكن ثمت هواء ؟

ان كان الضوء كيفية فحسب ، وكيفية لموجود ، فمن الضروري ـ ما دامت كل كيفية متعلقة بذات ـ أن نبحث في أي الاجسام يوجد الضوء · ولكنه ان كان فاعلية صادرة عن جسم ، فلم لا يوجد اذن في المكان المجاور الذي يفترض أنه قد عدم كل موجود وأنه خال ، ولم لا ينتشر الى ما وراء ذلك ؟ واذا كان يمتد في خط مستقيم ، فلم لا يستمر في طريقه ، دون مطية ؟ واذا كان من طبيعته أن يسقط فانه سيهبط . وما الهواء ولا أي جسم مضاء بمستطيع أن يسحبه من الجسم المضيء أو يرغمه على التقدم : اذ أنه ليس عرضا لا قوام له الا في شيء آخر ، ولا تأثرا يتضمن ذاتا متأثرة ـ والا للزم أن يظل في الذات المضاءة ، عندما يغيب المصدر المنير ، بينما الواقع أنه يغيب مع مصدره · ونتيجة ذلك أنه كان

ياتي معها (حتى ولو لم يكن ثمت جسم ينار) فأين هو اذن ؟ حسبه أن يكون له مكان ، والا لفقد جسم الشمس الفاعلية التي تصدر عنه ، وهي الضوء • فالفاعلية تأتي من ذات ، ولكنها لا تنتقل الى ذات أخرى • أما اذا أتت اليها ذات أخرى ، فانها تحس تأثرا • فكما أن الحياة نشاط للنفس التي يخضع موجود كالجسم لتأثيرها اذا اتى معها ، وكما أن نشاط النفس هذا يوجد حتى لو لم يكن ثمت جسم في الوقت الحالي ، فما الذي يمنع من أن يكون الأمر كذلك بالنسبة الى الضوء ، ما دام هو فاعلية الجسم المضيء ؟ ليس جسم الهواء المعتم هو الذي يولد الضوء ، بل الواقع أنه يجعله معتما وغير نقي بما يعلق به من غبار • فالقول انه يولده أشبه بالقول ان شيئا يغدو حلوا اذا مزج بشيء مر • فان قيل ان النور تغيير في الهواء ، لوجب أن يضاف الى ذلك أن هذا التغيير يغيره هو ذاته ، وأن ظلمته تتبدل ولا تعود ظلمة • والواقع أن الهواء حين ينار يظل كما كان ، وكأنه لم يتأثر قط • فلا بد أن يكون التأثير منتميا الى الموضوع الذي هو تأثره • غير أن اللون ليس تأثرا للهواء ، بل يوجد في ذاته ، وانما الهواء ماثل بازائه فحسب • وهنا

نختم بحث هذه المسألة ٠

٧ ــ فهل يفنى الضوء أم يعود الى مصدره ؟ ربما استخلصنا من ذلك شيئا يفيدنا في المسألة السابقة ٠

ــ لو كان الضوء في الشيء المضاد ، ولو كان الشيء الذي له من الضوء نصيب يتملك في ذاته هذا القدر من الضوء ، فربما أمكن حينئذ القول انه يفنى ٠ أما اذا كان الضوء فعلا لا يسري خارج مصدره ــ ولولا ذلك لغمر باطن الشيء وتخلله ، وتجاوز بذلك الحدود التي يقتصر عليها فعل صادر عن موجود فعال ، نقول اذا كان النور فعلا من هذا النوع ، فانه لا يفنى طالما بقي المصدر المنير ٠ هو يغير مكانه مع مصدره ، لا لأنه يثوب اليه ، بل لأنه فعله ، ولأنه يصحبه دائما ، ما لم يعقه شيء ٠ ولو كانت المسافة بيننا وبين الشمس أضعاف ما هي عليه ، لظل نورها مع ذلك يصل الينا ، ان لم يحل دون وصوله شيء ٠ ولكن في الجسم المضيء فعلا باطنا ، ونوعا من الحياة الفياضة هو مبدأ هذا الفعل الذي هو النور ومصدره ٠ وهذا النور الذي يتجاوز حدود الجسم المنير ، هو صورة

للفعل الباطن : فهو فعل ثان لا ينفصل عن الاول ·
ولكل موجود فعل مشابه له : فما أن يوجد ذلك الموجود ، حتى يوجد ذلك الفعل أيضا · وطالما بقي الموجود فانه يمارس فعله من مسافة تتراوح بعدا وقربا · فهناك أفعال ضعيفة مبهمة ، وأخرى تخفى علينا تماما ، وغيرها قوية تؤثر من بعد · وفي هذه الحالة الاخيرة ، ينبغي أن يوجد الفعل في نفس المكان الذي يبدي فيه الفاعل أثره ، ويمتد الى حيث تمتد قوته · وذلك ما يمكننا أن نلمسه في الحيوانات ذات العيون اللامعة : فالضوء الذي فيها يخرج من عينيها · كما نرى حشرات لها نار مركزية في باطنها فاذا انفتحت الاجنحة لمعت في الظلمة ، واذا طويت لم يعد النور يظهر في الخارج · وفي هذه الحالة لا نقول انه قد فني ، بل ظل موجودا ، ولكنه لا يعود يخرج عن جسم هذه الحشرات · ولكن أيعود الضوء الى داخل الحيوان ؟ كلا ، انه لا يظل يظهر خارجه لأن النار لا تعود تشع الى الخارج ، بل تظل متجمعة في الحيوان · ولكن أيتجمع الضوء (الصادر عن النار) في الحيوان هو الآخر ؟ كلا ، بل النار فحسب · والنار تتجمع فيه لأن جزءا من الجسم (الجناح) يكون حائلا يعوقها من الظهور في

الخارج ·

واذن فالضوء الصادر عن الجسم هو فعل للجسم المنير يتبدى في الخارج · والضوء الذي هو أصلا في أجسام مضيئة بذاتها ، هو ماهية تناظر الوجود الصوري لهذه الاجسام · فاذا اختلط جسم كهذا بالمادة ، لنتج عنه اللون · وفعل الضوء لا يحدث اللون ، بل يصبغ سطح الاشيــاء التي يضيئهــا فحسب ، اذ أنه فعل جسم مختلف عن تلك الاشياء ، يظل مرتبطا بالجسم الذي هو فعله ، أما الاشياء ، فلما كانت منفصلة عن هذا الجسم ، فهي أيضــا منفصلة عن فعلها ·

ولا بد أن يعد النور لا جسميا خالصا ، وان كان فعلا لجسم · ومن هنا لم يكن من الدقة أن نقول انه قد صدر ، أو أنه هناك ـ فتلك ألفاظ لها معنى آخر ، ما دام النور في حقيقة الامر فاعلية· فالصورة في المرآة هي فعل الشيء الذي يرى فيها ، والشيء يمارس فعله على ما يمكنه أن ينفعل دون أن يسري منه هو ذاته شيء · فان كــان الشيء حاضر ، ظهرت الصورة في المرآة ، ورأينا فيهــا انعكاس شكل ملون ، أما اذا اختفى الشيء ، فان

الوسط الشفاف لا يحتفظ بشيء مما كان لديه عندما كان الشيء يمد فعله اليه ·

وكذلك الحال في النفس : فكل ما يوجد فيها من فعل لنفس سابقة ، يبقى ما بقيت هذه النفس ، من حيث هو فعل خاضع لغيره » ·

خلود النفس عند أفلوطين :

من الطبيعي أن يتحدث أفلوطين عن خلود النفس وأن ينفي بأن النفس لها أية صفة مادية ، ولا أي ارتباط بالمادة ، حتى يجري عليها ما يجري على المادة من التحلل والكون والفساد ، لذلك لا بد لهذه النفس من أن تكون خالدة بالضرورة ·

ولقد جسد هذا الرأي عندما قال في المقال السابع من التساعية الرابعة : « ان كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيبا ، يتحلل الى العناصر التي يتركب منها ، غير أن النفس الطبيعية واحدة ، بسيطة ··· فهي اذن لن تفنى » ·

والنفس حسب اعتقاد أفلوطين تهب الحياة للجسم ، ولكنه يتساءل من أين تستمد هذه الحياة ؟

ويجيب انها لا تستمدها الا من ذاتها ، فالحياة كامنة فيها ، والنفس مبدأ الحياة الدائمة ، فلن تفقد هذه الحياة في وقت من الأوقات ، أي أنها لن تفنى « اذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة ، والا لسرنا هكذا الى ما لا نهاية ، فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ، ينبغي أن تكون غير فانية وأزلية ، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء » •

ولا بد لنا من الاستماع الى أفلوطين لمعرفة ماذا يقول في مقاله السابع حول خلود النفس (١) : « ••• ان الانسان ليس موجودا بسيطا ، بل له نفس وله أيضا جسم ، سواء أكان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس ، أو كان مرتبطا بها على نحو آخر • فلنسلم اذن بهذا التقسيم ، ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته •

ان الجسم ذاته مركب ، لذا يدلنا العقل على أنه لا يمكن أن يظل متماسكا ، كما يراه الاحساس مفككا متحللا ، خاضعا لمختلف ضروب الفساد ، بحيث يعود كل من مكوناته الى أصله • وان الاجسام

---

(١) أفلوطين : التساعية الرابعة ص ٣٠٠ .

ليفسد بعضها بعضا ، ويحيله جسما آخر ، ويؤدي به الى الفساد ، وخاصة عندما لا تعود النفس ، التي تجمع بينهما بالصحبة ، قائمة في كتلتيهما ⋅ وحتى لو تأملنا الاشياء التي هي واحدة بالفطرة ، فلن نجدها واحدة بحق ، اذ أنها تنقسم الى صورة وهيولى ، وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام ذاتها بالضرورة ⋅ ثم ان لهذه الاجسام ، من حيث هي أجسام ، حجما ، وهي تنقسم وتتجزأ الى دقائق ، وبهذا تتعرض للفساد ⋅

واذن فان كان الجسم جزءا منا ، فنحن لسنا بأسرنا خالدين ⋅ وما دام الجسم أداة ، فينبغي أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب ⋅ ولكن أهم ما في الانسان ، أي الانسان ذاته ، هو (للجسم) بمثابة الصورة للمادة ، أو بمثابة الفاعل للأداة ، وفي الحالين يكون الانسان الحق هو النفس ⋅ » ⋅

وهنا يعمد أفلوطين من جانبه الى الاستفسار عن طبيعة تلك النفس ، فان كانت جسما ، كانت قابلة للفساد التام حسب رأيه ، اذ أن كل جسم مركب قابل للفساد ⋅ » وان لم تكن جسما ، بل طبيعة

أخرى ، فلا بد أن نبحث تلك الطبيعة ، اما على نفس النحو أو على نحو آخر · ولكن علينا أولا أن نبحث إلام يتحلل هذا الجسم الذي هو النفس ، لو كانت النفس جسما · فما دامت الحياة تنتمي الى النفس ضرورة ، فان هذا الجسم ، الذي هو نفس ، لو كان مركبا من جسمين أو أكثر فلا بد : اما أن يكون لكل منهما ــ أو لكل منهم ان كانوا أكثر من اثنين ــ حياة كامنة فيه ، أو أن يكــون لأحدهما دون الآخر حياة ، أو ألا يكون لأي منهما حياة · فان كانت الحياة تنتمي الى واحد من هذه الاجسام ، فهو النفس · ولكن ، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذي تنتمي اليه الحياة في ذاته ؟ ان النار والهواء والماء والتراب هي في ذاتها موجودات غير حية · وان اتصف أحدها بالحياة فما هــي الا حياة مستفادة · على أنه ليست هناك أجسام عدا هذه · أما اذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس ، وانما أجسام ، وأجسام غير حية · ولكن ان لم يكن لواحد من هذه الاجسام حياة ، فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها · وان كان لكل منها حياة ، فليس هناك ما يدعو الى أن تتركب النفس من أكثر من جسم واحد · ولكن الاكثر من

ذلك استحالة أن تنشأ الحياة من تجمع الاجسام ، وأن يتولد العقل من أشياء عدمت العقل (١) » ٠

ويناقش أفلوطين من يرى أن هذا المركب ليس سوى مزيجا ، وهذا المزيج هو علة الحياة فيقول : « فيلزم عندئذ أن يكون ثمت منظم وعلة للمزيج ، وهذه العلة هي التي تكون لها مرتبة النفس ٠ اذ أنه لولا النفس التي في الكون لما وجد في الواقع جسم مركب ، بل ولا جسم بسيط ، ما دام الجسم يدين بوجوده الى المبدأ العاقل في تلك النفس ، وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتي الا من نفس ٠ » ٠

ويرد أيضا أفلوطين على أولئك الذين يقولون ان الامر ليس كذلك ، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ ، فيقول : « ان اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا الرأي ، ما دام لا يمكن أن يقوم بين هذه الاجسام الجامدة التي تعجز عن الاتحاد في جسم واحد أي تداخل أو تعاطف ، بينما النفس متعاطفة مع ذاتها ٠ وفضلا عن ذلك ، فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم » ٠

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٢٠١ .

وكذلك لا يسلم من قلم أفلوطين أولئـك الذين يقولون بأن الجسم بسيط ، وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها ـ اذ أن الهيولى عارية عن كل صفة ـ وانما مصدر الحياة هو ما في مرتبـة الصورة ، فيقول : « ويترتب على ذلك أن يقال ان هـذه الصورة جوهر ، وعندئذ لا يكون ازدواج الهيولى والصورة هو النفس ، بـل أحـد هذين الحدين ـ وهذا الحد ليس جسما ـ اذ لو كانت تداخلـه هيولى ، فسنحللها على نفس النحو ـ أو يقال ان الصورة هي حال من أحوال الهيولى وليست جوهرا ، وعندئذ ينبغي أن يقال من أين يرد هذا الحـال وهذه الحياة على الهيولى ، اذ ليست الهيولى هي التي تضع لذاتها صورة ، أو تجلب لها نفسا (١) ·

فينبغي اذن أن يوجد شيء يهب الحياة · فان لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أي جسـم بعينه ، فيلزم أن يكون هذا الشيء خارجا عن كل طبيعة جسمية ومغايرا لها · اذ أنه لو لم توجد قوة النفس ، لما وجدت الاجسام ذاتها · فطبيعة الاجسام هي أن تتحول وتكون في حركة ، ولو لم يكن هناك

---

(١) افلوطين : التساعية الرابعة ص ٣٠٣ .

سوى أجسام ، لفني الجسم في الحال ، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الاجسام اسم النفس ، اذ يلاقي هذا الجسم مصير الباقين ، ما دام الجميع لا ينطوون الا على الهيولى • أو أنه بالأحرى ما كان ليظهر قط ، بل لتوقف كل شيء في مرحلة الهيولى ، لو لم يكن هناك شيء يضفي عليها صورة• بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لتوجد اطلاقا • ولو كنا نعهد الى جسم يضم أجزاء هذا الكون ، وتنسب الى جسم كالهواء أو النفس مرتبة النفس بل واسمها ، لفني هذا الكون ، اذ أن هذه موجودات شديدة التفكك ليست لها في ذاتها أية وحدة • فما دامت كل الاجسام منقسمة ، فكيف نعهد بالكون الى واحد بعينه منها ، دون أن يؤدي ذلك الى أن نجعل من الكون موجودا غير عاقل يتحرك خبط عشواء ؟ وأي نظام يكون في النفس الذي يدين للنفس بنظامه ؟ وأي منهم ؟ أما ان كانت النفس موجودة ، لاستخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم وموجودات حية ، ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع • فبدون النفس لا يكون شيء على الاطلاق ، ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر اليه » •

ورغم كل هذه الردود والمناقشات ، فان أفلوطين يعتمد في نهايـة المطـاف على البراهين العقليـة والدينية التي كانت شائعـة في عصره فيقـول : « فنحن اذا اعترفنا بأن الموجود الالهي الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة ، فعلينا أن نبحث فيما بعد ـ قياسا على نفسنا ـ في طبيعـة ذلك الموجود • فلنتأمل اذن نفسا غير تلك التي تجذب اليها رغبات لا عاقلة أو مشاعر عنيفة،وتتلقى بقية الانفعالات، لوجودها في الجسم ـ لنتأمل نفسا برئت من كل ذلك ، وفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها ، فواضح في هذه الحالة أن الشرور تضاف الى النفس من مصدر آخر ، وأنها ان كانـت خالصة ، فان الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن فيها وكأنها من خصائصها • فان كان ذلك حال النفس حـين تعود الى ذاتها ، فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلـة لتلك التي قلنا انهـا تنتمي الى الموجـود الالهي الأزلي ؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أمورا الهية ، فلا يمكن أن يكونا في شيء خسيس فان ، بل لا بد أن يكون ذلك الموجود إلٰهيا ، ما دام له من الاشياء الإلَهية نصيب ، بفضل قرابته لهـا واشتراكه في الماهية معها » •

ويختتم أفلوطين بحثه عن خلود النفس مستعرضا صفات نفوس الكائنات الحية الأخرى، وهي النفوس التي هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية فيقول (١) : « تتصف هذه النفوس أيضا بالخلود ضرورة · فان كانت ثمت نوع من النفوس غير هذه ، فينبغي أن يكون مصدره الأوحد هو تلك الطبيعة الحية ، ما دامت هي ذاتها علة الحياة لسائر الكائنات الحية · وهذا القول ينصب على نفس النباتات أيضا · فكلها صدر عن مصدر واحد ، ما دامت لها كلها حياة خاصة بها ، وما دامت لا مادية ولا منقسمة ، وما دامت جواهر ·

فهل يقال إن النفس الانسانية تتحلل لأنها مركبة ، ما دامت تنقسم الى أقسام ثلاثة ؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلى عن الصور الزائدة التي كانت لها في الصيرورة ، وأن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتا طويلا جدا · غير أن هذا العنصر الأدنى ، حين يترك ، لا يفنى بدوره ، طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه : اذ أنه ما من موجود حقيقي يفنى ·

---

(١) أفلوطين : التساعية الرابعة ص ٣٢١ .

لقد قلنا ما يجب أن يقـال لأولئـك الذيـن يرومون برهانا • أما الذين يطلبون دليلا ملموسا ، فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الـذي يرتبط بهذه المشكلة ، من نبوءات الآلهة التي تأمر بتهدئة نقمة النفوس التي أسيء اليها ، وتدعو الى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر ــ وهو أمر يمارسه الناس بازاء الراحلين بالفعل • وكم من نفس كانت من قبل في أناس ، لا تكف عن أن تضفي الخير على الناس ، فتنفعنـا بأن تعرفنـا النبوءات ، وتعلمنا كل الاشياء • وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن •

« تم الكتاب »

الفهـــرس